Ilustrația copertei: *Ion Mincu*

între antichitate și renaștere

gîndirea evului mediu

de la începuturile patristice, la Nicolaus Cusanus

* *

TRADUCERE, SELECȚIA TEXTELOR, PREZENTĂRI, BIBLIOGRAFIE, INDICI ȘI NOTE DE OCTAVIAN NISTOR

BIBLIOTECA PENTRU TOȚI ● 1984
EDITURA MINERVA ● BUCUREȘTI

SCOLASTICA CULMINANTĂ

Înflorirea pe care filosofia scolastică a cunoscut-o în cursul secolului al XIII-lea s-a datorat în cea mai mare măsură încrederii crescînde pe care filosofii şi savanţii acelui secol au acordat-o raţiunii şi posibilităţii de a soluţiona pe căi raţionale un cerc de probleme din ce în ce mai cuprinzător. Această încredere în puterile raţiunii se întemeia, din punctul de vedere filosofic, pe gîndirea aristotelică, readusă la cunoştinţa occidentului prin arabi (cf. É. Gilson). Dezvoltarea gîndirii filosofice a fost promovată şi prin înfiinţarea universităţilor, mai ales a celei de la Paris, avînd la origină Şcoala episcopală din acest oraş, căreia regele Franţei Filip al II-lea August, i-a acordat în anul 1200 privilegiul unei corporaţii ecleziastice şi a cărei perioadă de apogeu a durat din secolul al XIII-lea pînă în secolul al XV-lea, — dar şi a celei din Oxford în care doctrinele arabo-peripatetice şi-au găsit un teren de fructificare mai ales în domeniul ştiinţei şi filosofiei naturii (cf. K. Vorländer). Pe de altă parte, un rol de seamă în înflorirea culturală despre care vorbim l-a avut şi participarea din ce în ce mai vie la viaţa ştiinţifică a timpului a unor membri ai ordinelor călugăreşti dominican şi franciscan (cf. M. Grabmann).

Trebuie să amintim aici că termenul Universitate *(Universitas)* nu desemna în evul mediu o totalitate de facultăţi, ci un număr de persoane — profesori şi studenţi, reuniţi într-o activitate de învăţămînt într-o anumită localitate. Prima universitate organizată într-un fel mai asemănător cu universităţile moderne a fost cea din Bologna,

care a fost, în primul rînd, un centru de studii juridice, dar, din punctul de vedere filosofic și teologic, prima universitate constituită a fost cea din Paris, care va eclipsa atît renumele universității din Bologna, cît și a celei, mai noi, din Oxford (cf. É. Gilson).

La universitatea din Paris, s-au înfruntat în mod continuu, în cursul secolului al XIII-lea, două tendințe contradictorii, una care ar fi ajuns să facă din ea un centru de studii pur științifice, în timp ce cealaltă ar fi ajuns să subordoneze studiile științifice unor scopuri religioase. Albert cel Mare și Toma din Aquino sînt gînditorii care vor încerca să pună de acord aceste tendințe divergente ale Universității din Paris și își vor datora renumele tocmai acestor încercări *(Idem)*.

Revenind la fazele răspîndirii aristotelismului în Occident reamintim că pînă spre mijlocul secolului al XII-lea scolastica nu cunoaștea decît tradiția boethiană a aristotelismului. Abia începînd cu mijlocul acelui secol opera lui Aristotel a ajuns să fie mai bine cunoscută prin intermediul unor traduceri în limba latină, făcute în parte din greacă, în parte din arabă. Centrul traducerilor aristotelice precum și a celor arabe și iudaice a fost orașul Toledo, din Spania, unde activa un colegiu renumit de traducători, condus între anii 1126 și 1151 de arhiepiscopul acelui oraș, Raimundus. Reprezentanții principali ai acestei școli au fost Dominicus Gundissalinus, Johannes Ispanus, Gérard din Crémona, în secolul al XII-lea. În secolul al XIII-lea, Michael Scotus (1180–1235), faimos ca astrolog și alchimist al împăratului Frederic al II-lea, și Hermanus Alemanus efectuează traduceri arabolatine. Alte traduceri din greacă în latină se efectuează în sudul Italiei, în Sicilia, de către Henrikos Aristippus din Catania (decedat în 1162) și de către Bartolomeu din Messina. În același secol al XIII-lea, personalități ca Robert Grosseteste și Wilhelm von Maierbecke contribuie la traducerea unor opere grecești, acesta din urmă ajungînd un adevărat colaborator al lui Toma din Aquino.

Această atît de vie activitate de traducere relevă marele interes pentru filosofia aristotelică, pe care scolastica secolului al XIII-lea o consideră drept cea mai înaltă expresie a rațiunii umane și deci, din punctul ei de vedere religios, cea mai bună cale pentru înțelegerea adevărurilor revelate ale credinței. Pe de altă parte însă, aceleiași scolastici, aristotelismul îi apărea, sub anumite aspecte, ca fiind de neîmpăcat cu dogmele catolicismului și, în consecință, s-a născut o opoziție crîncenă împotriva acestuia. Între cele două curente de gîndire adverse, sinteza tomistă va încerca să realizeze un echilibru.

În curentul de preluare a gîndirii aristotelice, prima personalitate dominantă la începutul secolului al XIII-lea este Guillaume d'Auvergne (cunoscut și sub numele de Guillaume de Paris), născut la Aurillac în jurul anului 1180, profesor de teologie și episcop al Parisului pînă la decesul său, în 1249. Opera sa principală este *De universo (Despre univers)*. Printre celelalte scrieri ale sale se află și un tratat despre suflet, de fapt o simplă reordonare a unei scrieri a lui Gundissalinus. Tratatul, prea puțin original, i-a inspirat totuși pe Bonaventura și pe Albert cel Mare. Cu o gîndire polemică, plină de spirit, uneori chiar sarcastică (É. Gilson), depinzînd în conținutul ei în mod direct de Avicenna (cf. N. Abbagnano), Guillaume d'Auvergne intenționa să lupte împotriva erorilor lui Aristotel și ale celor ce pășșeau pe urmele lui, deși, pe de altă parte, îl considera pe Stagirit drept conducător în tot ceea ce privește „lumea sublunară" (cf. K. Vorländer). Urmîndu-l pe Avicenna, Guillaume își însușește distingerea între existența necesară și existența posibilă, dar o transformă într-o opoziție, fiind astfel primul care a introdus în scolastică o diferențiere reală între esența și existența lucrurilor create, — teză pe care Toma din Aquino o va folosi ca punct de plecare în metafizica sa (cf. N. Abbagnano). — Pentru Guillaume lucrurile create sînt compuse în mod real din esență și existență și își derivă existența din participarea lor la ființa divină, dar esența lucrurilor create nu este identică cu existența divinității, ci numai analoagă. — Pentru el sufletul este o substanță spirituală liberă de orice compunere, de o simplitate desăvîrșită și căruia, prin urmare, nu i se pot atribui două intelecte distincte unul de altul. Așa fiind, în concepția sa gnoseologică intelectul activ este o ficțiune inutilă, în schimb intelectul material este adevărata esență a sufletului, nefiind numai o putere receptivă ci și una activă

sufficientă ca, împreună cu obiectele, să explice inteligibilele, căci sufletul uman se află în prezenţa inteligibilelor prin gîndirea sa, aşa cum se află în prezenţa sensibilelor prin simţuri. Dar întrucît pentru Guillaume inteligibilul este cauza sensibilului, el ajunge la o teorie a cunoaşterii care nu poate fi concepută decît dacă se admite un univers plin de forme inteligibile, care pot fi percepute de către intelect în mod aproape nemijlocit printr-un fel de intuiţie. Consecinţa unui asemenea punct de vedere este că pentru Guillaume inteligibilele nu sînt numai reale, ci sînt realitatea însăşi (É. Gilson).

Un moment important, legat de pătrunderea aristotelismului în scolastică, îl constituie tulburările izbucnite la Universitatea din Paris în anul 1299, care au dus la închiderea universităţii şi la dispersarea maeştrilor ei în afara Parisului. Papa Grigorie al IX-lea a reconstituit universitatea, dar a interzis folosirea cărţilor de fizică ale lui Aristotel (care fuseseră interzise încă din 1210 de un conciliu provincial) pînă cînd nu vor fi curăţate de orice eroare, din punctul de vedere bisericesc. Din comisia de epurare făcea parte şi Guillaume d'Auxerre, autor al unor comentarii la sintezele lui Petrus Lombardus (decedat în 1231), cu titlul *Summa aurea*, care cuprind citate din noul Aristotel şi sînt importante pentru terminologia teologică (cf. M. Grabmann). Guillaume d'Auxerre manifestă originalitate în tratarea unor probleme morale, cum ar fi liberul arbitru, virtuţile, dreptul natural (O. L'Ottin, *apud.* É. Gilson).

Ordinul franciscanilor a fost înfiinţat de către Francisc din Assisi în 1209, iar cel al dominicanilor, sau al Fraţilor predicatori, în 1215 de către Dominic. Emulaţia dintre aceste ordine de călugări cerşetori a avut o influenţă importantă asupra cercetării filosofice şi ştiinţifice. Franciscanii au fost purtătorii tradiţiei augustiniene şi s-au opus adesea evoluţiei în spirit aristotelic care caracteriza învăţămîntul dominicanilor (cf. K. Vorländer).

Orientarea augustiniană a fost iniţiată de franciscanul englez Alexandru din Hales, născut între 1170 şi 1180 şi decedat la Paris în 1245, unde a funcţionat ca maestru de teologie. A fost supranumit

Doctor irrefrangabilis — doctorul care nu poate fi combătut. Opera sa, dusă la capăt de-abia de către elevii săi, *Summa universae theologiae*, este o compilaţie uriaşă, lipsită de originalitate, despre care Roger Bacon spunea că depăşeşte greutatea unui cal şi nici nu a fost făcută de Alexandru, ci de alţii. Conţinutul acestei scrieri pur teologice are pretenţia de a rezuma întreaga tradiţie a scolasticii latine pentru a pune stavilă în calea noilor curente aristotelice.

Dar întoarcerea mult mai vădită la augustinism, ca metodă de a păstra tradiţia originară a scolasticii, a fost efectuată de franciscanul Robert Grosseteste (Greathead, Grossumcaput), cel mai însemnat reprezentant al şcolii de filosofie a naturii de la Oxford. S-a născut în 1175 în Anglia, a studiat la Oxford şi la Paris, a fost episcop la Lincoln (Anglia), a fost excomunicat de papa Inocenţiu al IV-lea şi a decedat în 1253. Grosseteste a scris comentarii la *Logica* şi *Fizica* lui Aristotel şi a tradus *Etica Nicomahică*, fiind unul dintre rarii filosofi ai timpului care stăpîneau limba greacă. Gîndirea sa era orientată precumpănitor spre ştiinţele naturii şi aproape nu există nici un domeniu al acestora care să nu-l fi interesat: astronomie, meteorologie, optică, fizică, dar s-a preocupat şi de disciplinele liberale. Roger Bacon l-a inclus printre gînditorii care „au ştiut să explice cauzele tuturor lucrurilor cu puterea matematicii" (cf. N. Abbagnano). Într-adevăr Grosseteste a afirmat principiul că studiul naturii trebuie fundat pe matematică, — principiu care va fi apărat şi de Roger Bacon şi care va deveni fundamental pentru ştiinţa modernă. De asemenea el a afirmat şi legea economiei, conform căreia orice operaţie a naturii are loc pe calea cea mai determinată, mai ordonată şi mai scurtă cu putinţă, lege care va fi susţinută şi de Francis Bacon, precum şi de Galileo Galilei *(Idem)*. Sub influenţa neoplatonismului, ca şi a tratatelor de optică ale arabilor, Grosseteste concepe ştiinţa fizicii ca fiind în esenţă o teorie a luminii. Potrivit vederilor sale toate corpurile au o formă comună care se uneşte cu materia primă încă înainte de a i se adăuga acesteia formele particulare ale elementelor. Această formă primă — corporeitatea — este lumina. Prin extensia, agregarea şi dezagregarea luminii se formează atît sferele cereşti cît şi cele patru sfere terestre ale focului, aerului, apei, pămîntului. Tot lumina este şi instrumentul cu ajutorul căruia

sufletul acţionează asupra corpului şi, de asemenea, ei i se datorește frumusețea lumii vizibile *(Idem)*. Astfel, bazîndu-se pe o adevărată metafizică a luminii, Grosseteste dezvoltă o cosmogonie care explică lumea şi producerea ei pe cale matematică şi fizică. Această teorie a luminii, al cărei drum a fost deschis de Grosseteste la Oxford, a devenit caracteristică pentru întreaga şcoală franciscană (cf. K. Vorländer). Examinînd în tratatul său *De libero arbitrio (Despre liberul arbitru)* problema libertăţii umane, Grosseteste, spre deosebire de Anselm, care definea liberul arbitru ca fiind păstrarea rectitudinii voinţei prin aceeaşi rectitudine, consideră libertatea ca fiind capacitatea voinţei de a se îndrepta spre un lucru sau spre altul, în mod indiferent. Definită astfel, ca arbitru al indiferenţei, libertatea nu mai este un concept moral, ci unul de-a dreptul metafizic. Acest concept, astfel înţeles, va deveni caracteristic pentru întreg curentul platonico-augustinian (cf. N. Abbagnano). În concluzie, Robert Grosseteste poate fi considerat ca potrivnic influenţei aristotelismului şi ca promotor al revenirii la platonism şi augustinism, — revenire care va fi susţinută de franciscani şi se va caracteriza prin interesul crescut pentru lumea naturii ca obiect al unei cercetări, care nu se mulţumeşte numai cu textele aristotelice, ci procedează prin raţionament şi experienţă *(Idem)*.

Pe aceleaşi fundamente neoplatonice şi augustiniene, dar preluînd în mai mare măsură doctrina aristotelică, mai ales în ceea ce priveşte teoria abstracţiei (cf. K. Vorländer), se află elevul lui Alexandru din Hales, Jean de la Rochelle (Johannes de Rupella, 1200—1245). Principala sa operă este *Summa de anima (Suma despre suflet)*, care dovedeşte un spirit filosofic foarte dezvoltat (É. Gilson). Această scriere cuprinde o interpretare în spirit augustinian a teoriei lui Avicenna despre intelect, identificînd intelectul activ cu divinitatea. El acceptă teoria aristotelică a abstracţiei, pe care o cunoaşte prin intermediul lui Avicenna. Caracteristica principală a gîndirii lui Jean de la Rochelle rămîne încercarea de a pune de acord doctrina tradiţională a augustinismului cu aristotelismul arab (cf. N. Abbagnano).

Dominicanul Vincent de Beauvais, decedat prin 1264, continuă tradiţia enciclopediştilor medievali. Imensa sa compilaţie, *Speculum mundi (Oglinda lumii)* este importantă numai pentru că prin extrasele din autori arabi şi evrei pe care le conţine a contribuit la răspîndirea lor în lumea latină *(Idem)*. Fost preceptor al fiului regelui Franţei Ludovic al IX-lea (sau sfîntul Ludovic, 1214—1270) a alcătuit şi o scriere pedagogică privind educaţia fiilor de regi sau de nobili.

Dar cel mai important urmaş al lui Alexandru din Hales şi personalitatea proeminentă a ordinului franciscan a fost Bonaventura (vezi *infra*).

BONAVENTURA

Bonaventura, pe numele său originar Giovanni di Fidanza, s-a născut la Bagnorea, în Italia, în anul 1221. Pe cînd era de 17 (după unii 23) de ani a intrat în ordinul franciscanilor. A studiat la Paris, dar nu este sigur că a fost elevul lui Alexandru din Hales (cf. N. Abbagnano), deşi îl va numi pe acesta, mai tîrziu, tatăl şi maestrul său (cf. É. Gilson). În jurul anului 1254, a ajuns maestru al Universităţii din Paris, dar după un an, în urma luptei maeştrilor seculari ai acestei universităţi, conduşi de Guillaume de Saint-Amour (teolog şi profesor al Universităţii din Paris, 1202—1272), s-a interzis membrilor ordinelor cereşetoreşti — franciscanii şi dominicanii — să predea la Universitatea din Paris. Papa Alexandru al IV-lea a soluţionat însă lupta în favoarea acestor ordine, dîndu-le dreptul să deţină catedre şi, la 21 decembrie 1256, i-a numit pe Toma din Aquino şi pe Bonaventura la această universitate. Totuşi, Universitatea nu le-a acordat gradul de doctor şi nu i-a primit în rîndurile ei decît în octombrie 1257. Între timp însă, Bonaventura fusese numit general al ordinului franciscan şi, ca urmare, a părăsit învăţămîntul în cadrul căruia nu a mai revenit niciodată. În 1273, a fost numit arhiepiscop de Albano şi cardinal. A decedat în anul 1274, spre sfîrşitul conciliului de la Lyon, la care participa în calitate de delegat al papei.

Bonaventura, supranumit în scolastică *Doctor seraphicus*, datorită puterii sale speculative şi viziunii sale mistice, este autorul a numeroase lucrări de teologie şi filosofie, dintre care cele mai însemnate sînt comen-

tariile la *Sentinţele* lui Petrus Lombardus, *Questiones disputatae (Probleme controversate)*, *Breviloquium* şi, mai ales, *Itinerarium mentis in Deum (Drumul minţii întru Dumnezeu)*.

Esenţa doctrinei lui Bonaventura constă în potenţarea la maximum a dragostei de Dumnezeu, de care omul trebuie să se apropie pe căile deschise de teologie. Pentru gînditorul franciscan filosofia poate şi trebuie să fie un sprijin în atingerea acestui ţel, căci cel ce crede prin dragoste trebuie să cunoască fundamentul raţional al credinţei sale. Aşa fiind, în opinia sa, filosofia şi teologia, deşi deosebite prin metodele lor, se completează reciproc şi au un scop comun. Dar credinţa, care îşi are sursa în adevărul revelat, este superioară filosofiei — spune el — după cum este superioară şi ştiinţei, căci ştiinţa sa sprijină pe un act pur intelectual, pe cînd credinţa este susţinută de un angajament pasional şi pretinde o adeziune efectivă a întregii personalităţi umane la actul de credinţă (cf. N. Abbagnano). Învăţătura lui Bonaventura reprezintă astfel punctul culminant al unei orientări mai vechi a scolasticii şi mai ales a şcolii franciscane: întoarcerea la Augustin. Totuşi Bonaventura nu ignoră aristotelismul şi într-o oarecare măsură încearcă să realizeze, într-un fel propriu, o anumită armonie între tradiţia mistică-augustiniană şi tendinţele aristotelice (cf. K. Vorländer), dar pentru el Aristotel nu mai este *filosoful*, însăşi încoronarea raţiunii umane, ci un gînditor ale cărui afirmaţii pot fi folosite cînd este cazul (cf. N. Abbagnano).

În concepţia sa gnoseologică Bonaventura deosebeşte o cunoaştere care derivă din simţuri şi una care se obţine fără ajutorul lor, aceasta din urmă fiind cunoaşterea divinităţii, cunoaşterea de sine însuşi şi a tot ce conţine sinele, — o cunoaştere din interior. Materialul cunoaşterii prin simţuri trebuie să vină în mod necesar din exterior, şi, după Bonaventura, este constituit din similitudini ale lucrurilor, abstrase din imaginile sensibile. El vorbeşte aici de similitudine, deoarece adevărul lucrurilor, comparat cu principiul lor, constă — spune Bonaventura — dintr-o reprezentare sau, altfel spus, dintr-o imitare a adevărului prim şi suveran. Susţinînd că în suflet nu intră însăşi

substanța lucrurilor, ci numai similitudinile lor, cu alte cuvinte că omul percepe numai imaginile lucrurilor. Bonaventura se îndepărtează aici de principiul aristotelic conform căruia sufletul cunoaște însăși *forma* substanțială a lucrului (cf. N. Abbagnano).

După Bonaventura asemănarea reală existentă între creatură și creator — o asemănare care iese în evidență ca expresie — permite omului să se înalțe de la lucruri pînă la acesta. Susținînd această concepție, Bonaventura dezvoltă o adevărată hermeneutică, căci — pentru el — lucrurile sînt față de divinitate ceea ce sînt semnele față de semnificațiile pe care le exprimă; ele constituie deci un fel de limbaj, și întregul univers nu este decît o carte, în al cărei conținut se întîlnește pretutindeni divinitatea. Dar, căzut în păcat și în ignoranță, omul nu mai poate păși pe calea care îl conduce spre divinitate, decît printr-un efort constant al voinței și cu ajutorul grației și iluminării divine, simpla rațiune naturală nefiind suficientă pentru înțelegerea lucrurilor și a universului. Într-adevăr, după Bonaventura, sufletului nu-i vin din simțuri decît datele obiective din care rezultă cunoștința. Dar valoarea de adevăr a acesteia este condiționată de principii independente de simțuri, infuzate direct de divinitate, — teză preluată de la augustinism, conform căreia sufletul uman primește un *lumen directivum*, o direcție naturală prin care obține siguranța cunoașterii *(Idem)*. După Bonaventura, lumea externă — macrocosmosul — pătrunzînd în microcosmos — în suflet — prin simțuri, produce în om învățătura, dragostea, judecata. Pentru el actul judecății este o activitate de intermediere a rațiunii cu ajutorul căreia speciile sînt purificate de condițiile materiale de timp, loc și schimbare și sînt elaborate potrivit cu cerințele intelectului, — rezultat care tocmai presupune spune Bonaventura, iluminarea divină. Pentru el activitatea intelectuală are ca obiect speciile abstrase prin judecată din lucrurile sensibile și este constituită din trei momente: percepția termenilor, a propozițiilor și a conceptelor. Intelectul înțelege semnificația termenilor prin definiția lor, care implică recurgerea la un termen superior sau mai cuprinzător astfel, încît urcînd spre un termen avînd un cuprins din ce în ce mai larg, se ajunge la termenul de maximă

generalitate: cel al existenței *(essere)*. După Bonaventura, intelectul uman nu poate înțelege existența lucrurilor create — care este imperfectă sau potențială — decît prin referire la existența cea mai pură și actuală, în care se află rațiunile întregului univers. Se poate conchide, așadar, că în domeniul gnoseologic, Bonaventura adoptă principalele premise ale apriorismului teologic augustinian, dar acceptă în același timp și tezele empirice ale lui Aristotel, limitate totuși la materia cunoașterii și lăsînd la o parte modul de tratare al problemei cunoașterii primit de la Aristotel și de la comentatorii săi arabi *(Idem)*.

Deși ideea susținută de Bonaventura în domeniul metafizic și teologic că divinitatea, care este, după el, cauza întregii creații, se revelează prin creație este într-un fel o concesie făcut empirismului (N. Abbagnano), el nu folosește calea *a posteriori* pentru a demonstra existența lui Dumnezeu, ci acceptă argumentul ontologic. El susține, de asemenea, că crearea lumii în timp este un adevăr necesar, sprijinit nu numai pe credință, ci și pe rațiune, căci, după el, este contradictoriu să susții că lumea a existat din eternitate. Bonaventura încearcă să scoată în evidență această presupusă contradicție printr-o speculație asupra conceptului de infinit. Dacă universul ar continua să existe după un timp infinit, ar trebui să se admită, spune Bonaventura, că infinitul ar putea crește, deoarece la dimensiunea trecutului se adaugă cea a viitorului infinit; sau că în cazul a două numere infinite, de exemplu, cel al revoluțiilor lunare și cel al revoluțiilor solare, primul ar fi de douăsprezece ori mai mare decît cel de al doilea; sau că lumea, neavînd un termen inițial, nu ar fi putut ajunge la termenul actual, căci pînă la acest termen durata de parcurs este infinită (cf. É. Gilson).

Bonaventura acceptă de la aristotelismul ebraic principiul compoziției hylomorfice universale (N. Abbagnano). Potrivit concepției sale, nu numai existențele corporale, ci și cele spirituale posedă o materie, căci și existența spirituală, fiind creată, este alcătuită din potență și act, care pot fi convertite în materie și formă. Dar materia spirituală este o potență pură și constituie împreună cu materia corporală, supusă corupției, unica materie omogenă. Forma fiind întot-

deauna universală, deoarece se realizează într-o multitudine de indivizi, pentru Bonaventura principiul individuației rezultă numai din solidaritatea între materie și formă. Începînd cu Bonaventura, această soluție a problemei individuației, în contrast vădit cu aristotelismul, care pune principiul acesteia în materie, va deveni comună în noul augustinism. Bonaventura va infuza acestui nou augustinism și conceptul materiei ca potență nu numai pasivă, ci și activă, ca rațiune seminală *(logos spermatikos)*, concept care, preluat de neoplatonici de la stoici, a ajuns la Bonaventura tot prin Augustin *(Idem)*.

La fel ca Robert Grosseteste, Bonaventura a elaborat o teorie a luminii. În concepția sa, lumina nu este un corp, ci forma tuturor corpurilor, și acestea ocupă un loc diferențiat în ierarhia existențelor potrivit măsurii în care participă la lumină.

În domeniul antropologic Bonaventura preia definiția platonică a sufletului uman, considerîndu-l drept motor al corpului, separabil de corp — o substanță spirituală incoruptibilă și nemuritoare. După Bonaventura, omul este înzestrat cu libertate prin însăși natura sa. Libertatea omului este posibilitatea de a efectua o alegere indiferentă, este o libertate de indiferență în sensul că voința sa se poate decide în fiecare caz pentru una sau alta dintre alternativele ce i se oferă. Totuși alegerea indiferentă, liberă, a omului este luminată de *sindereză*, concept preluat din patristică, dar care la Bonaventura — ca și la Albert cel Mare — este înțeles ca fiind facultatea naturală a judecății care îndeamnă omul să făptuiască binele și îl supune remușcării dacă nu-l face.

Misticismul lui Bonaventura se alătură tradiției augustiniene. În *Drumul minții întru Dumnezeu*, el deosebește trei trepte ale teologiei: simbolică, propriu-zisă, mistică, și șase trepte ale cunoașterii: simțurile, puterea de imaginație, rațiunea sau înțelegerea, intelectul, spiritul și, în cele din urmă, vîrful minții *(apex mentis)*, unirea cu divinitatea, o stare supremă de extaz și beatitudine, în care se realizează ignoranța totală, prin renunțarea la toate operațiile gîndirii, astfel încît extazul atins poate fi caracterizat drept o stare pur vitală (É. Gilson).

DRUMUL MINȚII (*MENS*) ÎNTRU DUMNEZEU

Cap. I DESPRE TREPTELE ÎNĂLȚĂRII ÎNTRU DUMNEZEU ȘI DESPRE MEDITAREA ASUPRA LUI CU AJUTORUL URMELOR SALE ÎN UNIVERS

Fericit este bărbatul al cărui ajutor este la tine, Doamne; suișuri în inima sa a pus în valea plîngerii în locul care i-a fost pus *(Psal.* LXXXIII, 6*)*. Beatitudinea nefiind nimic altceva decît să te bucuri de binele suprem, și binele suprem aflîndu-se deasupra noastră, nimeni nu poate ajunge fericit dacă nu se înalță deasupra lui însuși, nu prin ascensiune corporală, ci înălțîndu-și inima. Dar nu ne putem înălța deasupra noastră decît printr-o putere superioară care să ne înalțe. Căci, oricum ar fi dispuse treptele interioare, nu putem realiza nimic dacă nu ne însoțește ajutorul divin. Iar ajutorul divin îi însoțește pe cei ce cer cu inima plină de umilință și cucernicie, și aceasta înseamnă a-l aștepta însetați în această vale a plîngerii: ceea ce se obține prin rugăciune fierbinte. Așadar, rugăciunea este muma și originea acțiunii îndreptate întru Dumnezeu. De aceea, Dionisie, în cartea despre *Teologia mistică* (cap. I) vrînd să obțină învățăminte despre extaz, pune pe primul loc rugăciunea. Așadar, să ne rugăm și să spunem Domnului Dumnezeului nostru: povățuiește-mă, Doamne, pe calea Ta și voi merge întru adevărul Tău; veselească-se inima mea, ca să se teamă de numele Tău *(Psal.* LXXXV, 10*)*. În această rugăciune rugîndu-ne, sîntem iluminați pentru a cunoaște treptele divinei înălțări. Căci, potrivit condiției noastre, însăși comunitatea lucrurilor fiind scară pentru înălțarea întru Dumnezeu; iar printre lucruri, unele fiind urme, altele imagini, unele corporale, altele spirituale, unele temporale, altele eterne, și de aceea unele în afara noastră, altele în noi; pentru ca să ajungem la considerarea primului principiu, care este caracterizat prin spiritualitate maximă și eternitate și este dea-

supra noastră, este necesar să străbatem prin urme, care sînt corporale și temporale și în afara noastră; și aceasta este o călăuzire pe drumul Domnului. De asemenea, este necesar să intrăm în mintea noastră care este imaginea lui Dumnezeu eternă și spirituală și înlăuntrul nostru; și aceasta este o pășire în adevărul Domnului. De asemenea, este necesar să trecem la spiritualitatea maximă și eternă și deasupra noastră, îndreptîndu-ne privirea către primul principiu; și aceasta înseamnă să te bucuri cunoscîndu-l pe Domnul și cinstindu-i atotputernicia. Aceasta este deci călătoria de trei zile în singurătate *(Exod III)*. Aceasta este întreita iluminare a unei singure zile; și cea dintîi este ca amurgul a doua, ca zorile, a treia, ca miezul zilei. Aceasta privește întreita existență a lucrurilor, adică în materie, în inteligență și în arta divină potrivit căreia s-a spus să se facă, s-a făcut, și a fost făcut. Și aceasta mai privește și întreita substanță a lui Cristos, care este scara noastră, adică cea corporală, cea spirituală și cea divină.

Potrivit acestei întreite înaintări, mintea noastră are trei aspecte principale. Unul se referă la lucrurile corporale exterioare și, de aceea, se numește animalitate sau sensualitate; altul se referă la ceea ce este înlăuntru sau în sine și, de aceea, i se spune spirit; al treilea se referă la ceea ce este deasupra sa și, de aceea, i se spune minte. Ca urmare a tuturor acestora, trebuie să fie gata să se înalțe întru Domnul, pentru ca în sinea ei să-l iubească cu toată mintea sa, din toată inima și cu tot sufletul; și în aceasta constă perfecta respectare a legii și totodată înțelepciunea creștină.

Dar, deoarece fiecare dintre modurile menționate anterior este dublu, se cade ca Domnul să fie considerat alfa și omega, sau trebuie să-l vezi pe Domnul în fiecare dintre modurile menționate, ca prin oglindă, și în oglindă, sau, pentru că fiecare dintre aceste considerări trebuie să fie combinată cu cealaltă conjunctă cu ea și trebuie să fie considerată în puritatea ei, rezultă cu necesitate ca aceste trei trepte principale să crească pînă la șase; așa încît, la fel cum Dumnezeu a făcut lumea în șase zile, iar în a șaptea s-a odihnit, tot așa prin șase trepte de iluminare, care se succed una alteia, microcosmosul [omul] este condus în modul cel mai ordonat la liniștea contemplației. Ca simbol al acestui lucru, la tronul lui Solomon se ajungea urcînd șase trepte *(3 Regi, X)*; serafimii, pe care i-a văzut Isaia, aveau șase aripi *(Isaia, VI)*; după șase zile l-a chemat Domnul pe Moise din mijlocul unei neguri *(Exod, XXIV)*; și, după cum spune Matei, Cristos și-a dus învățăceii la munte după șase zile și s-a schimbat la față în prezența lor. *(Matei, XVII, 1, 2)*.

Așadar, potrivit celor șase trepte de înălțare întru Domnul, șase sînt treptele puterilor sufletului pe care ne înălțăm de la lucrurile infime, la cele mai înalte, de la cele exterioare, la cele interioare, de la cele temporale, la cele eterne, adică simțurile, imaginația, rațiunea, inteligența, vîrful minții *(apex mentis)*, așadar, scînteia sinderezei. Aceste trepte le avem înscrise în noi prin natura noastră, deformate prin păcat, îndreptate prin grație, trebuind să fie curățite prin justiție, exercitate prin știință, desăvîrșite prin înțelepciune. De asemenea, potrivit primei constituiri a naturii, omul a fost creat apt pentru liniștea contemplării și de aceea l-a așezat Domnul în raiul desfătărilor *(Facerea, II)*. Dar îndepărtîndu-se de la adevărata lumină spre binele trecător, ajunge aplecat [spre rău] din propria sa vină și întreaga sa progenitură prin păcatul originar. Ceea ce a otrăvit de două ori natura umană, mintea prin ignoranță și trupul prin concupiscență; astfel încît, omul orbit și aplecat [spre rău] zace în întuneric și nu vede lumina cerului, dacă nu-l ajută grația împreună cu justiția împotriva concupiscenței și știința împreună cu înțelepciunea împotriva ignoranței; lucru care se obține prin Isus Cristos care pentru noi s-a făcut înțelepciune de la Dumnezeu și dreptate, și sfințire, și răscumpărare *(I. Cor., I, 30)*. Care, fiind virtutea și înțelepciunea lui Dumnezeu, fiind Verbul încarnat plin de grație și de adevăr,

a făcut grația și adevărul; adică a infuzat grația calității, care atunci cînd este cea a unei inimi curate (*I Timotei*, I,5) purifică întregul suflet, potrivit întreitului său aspect, despre care am vorbit mai înainte. În știința adevărului ne învață potrivit celor trei feluri ale teologiei, adică simbolică, propriu-zisă și mistică, pentru ca în cea simbolică să se folosească corect sensibilele, prin cea proprie să se folosească corect inteligibilele, iar în cea mistică să fim răpiți de extaze care depășesc mintea.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

BONAVENTURA

Benedictis, M., de., *The Social Thought of S. Bonaventura*, 1946.

Bissen, J. M., *L'éxemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, Paris 1929.

Bougeral, J. G., *Introduction a l'étude de S. Bonaventure*.

Gerster, Th., *Der Zuchtspiegel (Speculum disciplinae) des hl. Bonaventura*, Bregens, 1934.

Gilson, É., *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, 1924 (în germană, 1929).

Lutz, E., *Die Psychologie Bonaventuras*, Münster in Westf, 1923.

Sauer, E., *Die religiöse Wertung der Welt in Bonaventuras „Itinerarium Mentis in Deum"*, 1937.

Sestili, G., *La filosofia di San Bonaventura*, Turino, 1928.

ALBERT CEL MARE

Așa cum am văzut, la începuturile pătrunderii sale în Occident purtat de speculația arabă și iudaică, aristotelismul a fost resimțit la prima vedere drept un element străin de tradiția originară augustiniană a scolasticii și a dat naștere, pe măsura răspîndirii sale, pe de o parte, la dispute, împotriviri și opreliști, și, pe de alta, la o renaștere a tendințelor tradiționale sub semnul întoarcerii la Augustin, care și-au găsit expresia cea mai viguroasă în doctrina lui Bonaventura. Autoritățile eclesiastice au încercat o vreme să împiedice sau măcar să limiteze influența crescîndă a aristotelismului, interzicînd folosirea operelor aristotelice, în primul rînd a *Fizicii* și *Metafizicii* Stagiritului. Dar chiar numirea de către papa Grigorie al IX-lea a unei comisii însărcinate cu epurarea erorilor, din punctul de vedere eclesiastic, a scrierilor lui Aristotel arată cu evidență că răspîndirea acelor scrieri nu putea fi total și definitiv oprită. Dimpotrivă, cunoașterea lor din ce în ce mai profundă și adoptarea peripatetismului de către teologi, în scopul de a-l pune în serviciul credinței, au dus implicit la o adevărată revoluție în istoria gîndirii occidentale (cf. É. Gilson).

Cel care a dat „drept de cetățenie" (N. Abbagnano) aristotelismului în scolastica latină a fost teologul, filosoful și naturalistul german Albert cel Mare (Albertus Magnus). S-a născut în Suabia, în familia conților Bollstädt, în 1193 sau 1207 și a studiat filosofia și medicina la Padova. A devenit membru al ordinului dominican în 1223 și provincial al acelui ordin pentru Germania în 1254. A organizat un *studium*

generale la Köln şi a fost profesor în mai multe localităţi, în primul rînd la Universitatea din Paris. În cursul activităţii sale didactice l-a avut ca elev pe Toma din Aquino, care i-a devenit ulterior colaborator. A murit la Köln în 1280.

Pentru Albert cel Mare aristotelismul nu este o filosofie printre altele, ci filosofia însăşi, treapta ultimă şi opera perfectă a raţiunii. În lucrările sale, extrem de numeroase, el nu doreşte — după propria sa mărturisire — să facă altceva decît să prezinte părerile lui Aristotel. În acest scop, foloseşte traduceri şi comentarii arabo-iudaice, în special pe cele ale lui Avicenna şi Maimonide (cf. K. Vorländer). Dar nu se mulţumeşte să-l reproducă pe Aristotel sau pe comentatorii săi, ci explică, comentează, completează şi face o adevărată muncă de restaurare, astfel încît discipolii şi contemporanii săi l-au considerat nu un simplu comentator, ci un filosof original (É. Gilson). Dealtfel, datorită cunoştinţelor sale neobişnuit de vaste în domeniul filosofiei, al teologiei precum şi al ştiinţei naturii, Albert cel Mare a fost supranumit „Doctor universalis". Totuşi, el comite numeroase erori istorice şi, mai ales, nu distinge suficient de bine între gîndirea lui Aristote şi ceea ce au adăugat interpreţii săi, astfel încît, în prezentarea concepţiilor lui Aristotel, nu redă destul de exact gîndirea originală a Stargiritului, şi expunerea rămîne oarecum confuză; şi efortul său ar fi rămas doar o încercare fără consecinţe deosebit de importante, dacă nu ar fi fost reluat şi desăvîrşit de Toma din Aquino (N. Abbagnano).

În concepţia lui Albert cel Mare, filosofia se divide în trei părţi: filosofia raţională sau logica; filosofia reală, care se preocupă de ceea ce nu este opera omului; filosofia morală, care are ca obiect acţiunile umane. Pentru prima dată în scolastica latină, Albert diferenţiază net filosofia de teologie. El afirmă că metoda filosofiei este demonstraţia riguroasă pe bază de argumente raţionale şi silogisme, în vreme ce teologia se fundamentează pe credinţă, care, în domeniul religios, implică adeziune şi consimţămînt şi este calea ce duce la cunoaşterea adevărurilor divine. Din punctul de vedere filosofic însă adevărurile de credinţă, nefiind fundate pe o demonstraţie cauzală, nu pot avea decît o valoare probabilă *(Idem)*. Totuşi, Albert nu opune cunoaşterea

naturală, adică cea filosofică, cunoaşterii teologice, ci încearcă să le armonizeaze. Pentru el, există în univers o singură ordine, care leagă tot ceea ce fiinţează într-o unitate de ierarhie formată din natură şi „supranatură", unitate care cuprinde şi pe om cu gîndirea şi voinţa sa. Se întrevede în această concepţie deschiderea lui Albert faţă de influenţele neoplatonice, atît de vădite în gîndirea sa mistică (cf. K. Vorländer).

În ceea ce priveşte existenţa divinităţii, după părerea lui Albert această existenţă poate fi demonstrată, dar plecînd de la experienţă, mai degrabă decît folosind argumente a priori. Potrivit acestei păreri, el acceptă argumentele cosmologic şi cauzal elaborate de tradiţia scolastică. Călcînd pe urmele lui Maimonide, Albert susţine că lumea a fost creată în timp, printr-un act creator unic al fiinţei divine, şi că creaţia nu este un act necesar, ci unul contingent, aparţinînd voinţei libere a divinităţii. Numai printr-un asemenea act creator se poate explica, după Albert, marea diversitate a efectelor care decurg toate dintr-o cauză creatoare unică. Pe de altă parte, spune Albert, existenţa divinităţii şi cea a lucrurilor create sînt atît de deosebite încît nu pot avea aceeaşi măsură. Dacă măsura divinităţii este eternitatea, cea a lumii nu poate fi decît timpul. Cauza lumii este divinitatea care, prin urmare, este anterioară acesteia; implicit lumea nu poate avea aceeaşi durată ca divinitatea şi deci a intrat în existenţă prin creaţie (cf. N. Abbagnano). Dar, continuă Albert, întrucît problema creaţiei se pune înaintea existenţei lumii, iar fizica începe numai odată ce lumea există, nu poate exista o dovadă fizică a creaţiei lumii, căci nu pot exista dovezi fizice despre ceea ce nu există. Deci nu filosofia, ci numai revelaţia poate să ne înveţe despre ceea ce nu depinde de natură, ci numai de voinţa divină (É. Gilson). În ceea ce priveşte însăşi actul creator al divinităţii, Albert este de părere că el nu implică nici un caracter de necesitate raportului lui Dumnezeu cu lucrul creat, ci numai dependenţa de divinitate a acestuia din urmă.

În domeniul antropologic, Albert cel Mare respinge ideea alcătuirii hylomorfice a substanţelor spirituale, el nu admite că sufletul este compus din materie şi formă. În schimb admite deosebirea dintre existenţă şi esenţă, între *quod est* (ceea ce este) şi *quo est* (ce este). Omul

participă la natura corporală, ca toate celelalte ființe sublunare, dar se deosebește de ele prin sufletul pe care îl posedă și care este forma substanțială a corpului său. Albert recunoaște în suflet trei puteri: vegetativă, sensitivă și rațională, pe care le consideră ca fiind o formă unică, tot așa după cum și sufletul are o activitate unică. Dar problema fundamentală a antropologiei rămîne pentru el problema intelectului, în legătură cu care combate concepția aristotelismului arab a unității intelectului uman (cf. N. Abbagnano). Pentru el, viața unei ființe cu adevărat umane constă în actualizarea intelectului posibil, în ridicarea sa progresivă de la sensibil la cele mai înalte cunoștințe inteligibile: fizică, matematică, știința sufletului, știința despre divin. Cei care nu se străduiesc să cunoască și își petrec viața ca simple intelecte posibile nu trăiesc ca niște oameni, spune el, ci viețuiesc ca porcii. După Albert, ceea ce filosofii numesc intelect cîștigat *(intellectus adeptus)* este în primul rînd cunoașterea inteligibilă strînsă în intelect prin studiu și, în cele din urmă, intelectul cîștigat este intelectul însuși: *Homo inquantum homo solus est intellectus.* (Omul, în măsura în care este om, este numai intelect).

Albert cel Mare atribuie omului liber arbitru. După el, acesta constă în capacitatea de a alege între alternativele pe care i le prezintă rațiunea sa. Urmîndu-l pe Alexandru din Hales, Albert afirmă că această alegere este iluminată de conștiință, cu alte cuvinte de legea rațională care îl obligă pe om să facă sau să nu facă, precum și de sindereză.

În științele naturii, mai ales în domeniul botanicii și al zoologiei, Albert a efectuat cercetări personale, dovedindu-se un observator excepțional, lucru cu totul nou în evul mediu, căci scolasticii propriu-zise natura îi era cu totul străină. Albert a efectuat cercetări și în domeniul alchimiei, al artei transmutării metalelor, dovedind și aici un spirit metodologic și de sistematizare neobișnuit, bineînțeles în limitele cunoștințelor științifice ale epocii. În *Alchimia*, Albert, deși sceptic, admite transmutația, visul vechilor alchimiști, ca posibilă, dar numai în anumite condiții. Printre legendele și povestirile răspîndite despre Albert, se spune că ar fi confecționat, printre altele, și o mașină de vorbit, de care Toma din Aquino s-ar fi speriat și ar fi lovit-o, văzînd

în ea o operă diavolească. Dealtfel, mulți dintre contemporanii săi mai confundau preocupările științifice cu vrăjitoria (cf. G.W.F. Hegel).

Meritul principal al lui Albert cel Mare rămîne cel de a fi încercat să pună la îndemîna Occidentului, odată cu filosofia aristotelică, toată fizica, metafizica, matematica, practic toată știința acumulată pînă atunci de către greci, arabi și evrei (cf. É. Gilson). Opera lui Albert a fost continuată la potențe și mai înalte de către elevul și colaboratorul cel mai însemnat al acestuia, Toma din Aquino.

CARTE DE ALCHIMIE

...Deși am călătorit cu toată osteneala în multe țări și ținuturi, cunoscînd numeroase orașe și cetăți, în interesul științei numite alchimie, deși am cerut cu sîrguință părerea învățaților și celor înțelepți în legătură cu această artă, pentru a o cerceta mai profund, și deși m-am aplecat asupra scrierilor lor și m-am trudit iarăși și iarăși cu operele lor, nu am găsit în ele ceea ce spun cărțile lor. De aceea, am studiat scrieri *pro* și *contra* și le-am găsit fără valoare, lipsite de orice profit și utilitate. În afară de aceasta, am întîlnit mulți bărbați învățați și avuți, stareți, episcopi, canonici, filosofi ai naturii precum și oameni fără știință de carte, care au risipit mulți bani și s-au străduit din greu în folosul acestei arte, dar au dat greș, pentru că nu au fost în stare să o scoată la lumină.

Însă eu nu mi-am pierdut speranța, ci mi-am încordat puterile și am făcut cheltuieli peste cheltuieli călătorind fără răgaz din loc în loc, observînd și cercetînd, așa cum spune Avicenna, „Dacă lucrul este așa, în ce fel este? Dacă nu este așa, în ce fel nu este?" Am perseverat în studiu și reflecție, m-am instruit din cărțile scrise asupra aceluiași subiect pînă cînd, în cele din urmă, am găsit ceea ce căutam,

dar nu prin propria mea cunoaştere, ci graţie Duhului Sfînt. De aceea, de vreme ce am desluşit şi am înţeles ce este dincolo de natură am început să urmăresc mai sîrguincios decocţiile, sublimările, soluţiile, distilările, acoperirile cu straturi uleioase, calcinările şi coagulările alchimiei şi multe alte lucruri pînă cînd am găsit posibilă transmutaţia în aur şi argint, care sînt mai bune decît metalul natural în orice examinare şi ciocănire.

De aceea, eu, cel mai neînsemnat dintre filosofi, am de gînd să scriu pentru tovarăşii şi prietenii mei despre adevărata artă, limpede şi fără erori; dar în aşa fel, încît văzînd să nu vadă şi auzind să nu înţeleagă. De aceea, te rog şi te implor în numele Creatorului lumii să ţii ascunsă această carte de privirea tuturor celor ignoranţi. Căci ţie îţi voi dezvălui taina, dar faţă de ceilalţi voi ascunde taina tainelor, din cauza invidiei pricinuite de această nobilă cunoaştere. Ignoranţii o privesc cu dispreţ, pentru că nu o pot atinge; de aceea o consideră vrednică de ură şi cred că este imposibilă; de aceea îi invidiază pe cei ce lucrează în domeniul ei şi spun că nu sînt decît nişte născocitori. Fereşte-te să dezvălui oricui tainele noastre din această lucrare. **Îţi atrag a doua oară atenţia să fii precaut; persevereaza în lucrările tale şi nu te lăsa descumpănit, ştiind că un mare folos va** rezulta din munca ta.

1

DESPRE FELURITE ERORI

Acum, în această mică lucrare a mea, îţi voi descrie, pe scurt şi simplu, cum trebuie să practici o artă atît de mare. Mai întîi, trebuie să-ţi atrag atenţia asupra tuturor abaterilor, erorilor şi piedicilor întîlnite în această artă, cărora mulţi, dacă nu aproape toţi, le pot cădea pradă.

Căci i-am văzut pe unii, care cu multă sîrguinţă efectează anumite sublimări, dar nu sînt în stare să le ducă la bun sfîrşit, din cauză că nu reuşesc să le sesizeze fundamentul.

I-am văzut pe alţii începînd bine, dar care, din cauza băutului excesiv, sau a altor nerozii, nu au fost în stare să-şi continue munca. Pe alţii i-am văzut făcînd o bună decocţie, distilare sau sublimare, dar care, din cauza duratei excesive a muncii, au lăsat-o neterminată.

I-am văzut pe alţii, care stăpîneau arta adevărată şi care îşi efectuau operaţiile cu îndemînare şi sîrguinţă, dar care pierdeau spirite [substanţe volatile] în cursul sublimărilor din cauza recipientelor poroase şi, din acest motiv, cădeau pradă îndoielilor şi lăsau arta în părăsire.

I-am văzut pe alţii, care erau doritori să se îndeletnicească cu această artă, dar erau incapabili să aştepte timpul necesar şi efectuau sublimările, distilările şi soluţiile prea repede, din care cauză au găsit spiritele [substanţele volatile] contaminate şi descompuse, soluţiile apoase şi distilatele tulburi, motiv pentru care şi-au pierdut încrederea.

I-am văzut pe mulţi, înaintînd în munca lor cu sîrguinţă, dar nereuşind în cele din urmă, deoarece nu aveau mijloacele de susţinere necesare. Vorba versului:

Cînd munca este în primejdie, muncitorul are nevoie de îmbogăţire:
Poţi să ştii o sumedenie de lucruri, dar fără bani nu eşti nimic.

De aceea, această artă nu are nici un preţ pentru săraci, deoarece trebuie să poţi face faţă cheltuielilor cel puţin doi ani. Aşadar, dacă se întîmplă ca cineva să greşească în munca sa, sau să o prelungească, nu trebuie să ajungă la penurie, aşa cum am văzut că s-a întîmplat de multe ori.

I-am văzut pe unii, făcînd sublimări pure şi bune de cinci ori, iar apoi nemaiputînd face nici una, au devenit incorecţi; ei albeau cuprul adăugînd cinci sau şase părţi de argint, amăgindu-se astfel atît pe ei înşişi cît şi pe alţii.

I-am văzut pe alţii, care sublimau spiritele [substanţele volatile] şi le fixau dorind să coloreze cu ele cuprul şi staniul şi, neobţinînd nici o imprimare sau penetraţie, începeau să se îndoiască de artă.

I-am văzut, de asemenea, pe cei care fixau spiritele [substanţele volatile], acoperindu-le cu ulei penetrant pînă cînd făceau o penetraţie în corpuri şi adăugau apoi o parte de argint, şi astfel ei albeau cuprul — obţinînd similitudinea cu argintul în ciocănire, examinare şi albeaţă, care rezistă chiar la a doua şi a treia examinare, dar nu a fost desăvîrşit, căci nu a fost nici oxidat nici curăţat de impurităţile sale. De aceea Aristotel spune [după cum s-a constatat, nu Aristotel, ci Avicenna a făcut această remarcă]: „Nu cred că metalele pot fi transmutate, decît dacă sînt reduse la materia primă, adică reduse la un reziduu prin ardere în foc cînd transmutaţia este posibilă."

Am mai văzut şi alţi oameni înţelepţi, care au terminat fixări de pulberi şi spirite [substanţe volatile], au efectuat soluţii şi distilări din pulberi, apoi le-au coagulat şi au calcinat metalele, au albit corpurile pînă la alb [adică argint] şi au roşit corpurile la roşu [adică aur], iar apoi le-au redus la o masă solidă şi le-au colorat pentru a produce aur şi argint mai bune decît cele naturale în orice examinare şi ciocănire.

Văzîndu-i pe atît de mulţi greşind, am decis că voi scrie despre lucrurile adevărate şi verificate şi despre cei, mai buni dintre toţi filosofii cu care am lucrat şi cu ajutorul cărora am cîştigat experienţă; nu voi scrie despre nimic altceva decît despre ceea ce am văzut cu proprii mei ochi.

2

CUM SE NASC METALELE

Alchimia este arta inventată de către alchimist; numele derivă din grecescul *archymo*, care în latineşte este *massa*.

Cu ajutorul acestei arte, metalele corupte în minerale sînt refăcute şi nedesăvîrşitul este făcut desăvîrşit.

Trebuie să observăm că metalele se deosebesc unul de altul numai în forma lor accidentală, nu în forma lor esenţială; de aceea este posibilă înlăturarea accidentelor din metale. În consecinţă, cu ajutorul acestei arte este de asemenea posibil să se producă un nou corp, de vreme ce toate speciile de metale sînt produse în pămînt dintr-un amestec de sulf şi mercur, sau din cauza pămîntului fetid. Întocmai cum un copil în trupul mamei sale contractă o infirmitate de la un pîntece bolnav, din cauza unui accident de locaţie şi a infecţiei, deşi sperma este sănătoasă, astfel încît copilul devine lepros şi lipsit de puritate din cauza corupţiei pîntecului, tot aşa se întîmplă cu metalele corupte, fie din cauza sulfului contaminat sau a pămîntului fetid; astfel încît, se ajunge la diferenţa ce urmează între toate metalele, prin care ele se deosebesc unul de celălalt.

Cînd sulful roşu pur intră în contact cu mercurul în pămînt, se produce aur într-un timp mai scurt sau mai lung, fie prin persistenţa contactului, fie prin decoctul naturii care le este subordonată. Cînd sulful pur şi alb ajunge în contact cu mercurul în pămînt pur, se produce argintul, care diferă de aur prin aceea că sulful în aur este roşu, în timp ce în argint este alb. Pe de altă parte, cînd sulful roşu, corupt şi incandescent, ajunge în contact cu mercurul în pămînt, se produce cuprul şi acesta nu diferă de aur decît prin aceea că în aur nu era corupt, dar aici [în cupru] este corupt. Cînd sulful alb, corupt şi incandescent, intră în contact cu mercurul în pămînt, se produce staniu, aşa cum se observă din faptul că crapă între dinţi, ceea ce se întîmplă din cauză că cuprul nu a fost încă bine amestecat cu sulful. Cînd sulful alb, corupt şi incandescent, intră în contact cu mercurul în pămînt fetid, se produce fier. Cînd sulful, negru şi corupt, intră în contact cu mercurul, se produce plumb. În legătură cu aceasta, Aristotel spune că plumbul este aur lepros.

Acum, s-a spus suficient despre originea metalelor și despre cum diferă unul de altul în forma lor accidentală, nu în forma lor esențială. Rămîne acum să examinăm dovezile filosofilor și autorităților, pentru a vedea cum demonstrează ei că aceasta este arta adevărată, pentru a ne putea împotrivi celor ce susțin că nu este adevărată.

8

DOVADA CĂ ARTA ALCHIMIEI ESTE ADEVĂRATĂ

Unii, și sînt mulți, doresc să ne contrazică, mai ales cei care nu știu nimic despre artă, nici nu cunosc natura metalelor, ignorînd proprietățile intrinseci și extrinseci ale acestora și înțelegînd foarte puțin în legătură cu dimensiunile și densitățile lor. Unor asemenea persoane, care folosesc împotriva noastră cuvintele lui Aristotel, care spune: „să știe maeștrii alchimiei că speciile lucrurilor nu pot fi schimbate", trebuie să le răspundem că el a spus aceste cuvinte pentru cei ce cred și doresc să efectueze transmutația metalelor care sînt încă corupte, dar, fără îndoială, acest lucru nu poate fi obținut. De aceea, să ascultăm cuvintele lui Aristotel, care spune următoarele: „Este adevărat că experimentul distruge forma speciilor, mai ales în cazul metalelor, și așa se întîmplă cînd un metal oarecare este calcinat și, prin urmare, redus la cenușă și reziduu, care se pot depune și pot fi spălate și înmuiate cu apă acidulată pînă cînd sînt făcute albe și corespunzătoare naturii lor: și, astfel, aceste corpuri, prin calcinări și cu ajutorul unor substanțe de remediere, pot pierde umiditatea brună coruptă și pot primi o umiditate aerată, înviorată, iar reziduul albit va fi redus la o masă solidă, care poate fi colorată alb sau roșu. Din acest motiv Hermes [la arabi

și în învățătura latină medievală, Hermes mai era considerat alchimist precum și izvor de înțelepciune în general] spune că spiritele [substanțele volatile] nu pot intra în corpuri fără a fi purificate și chiar atunci intră numai cu ajutorul apei. Aristotel spune: „Eu nu cred că metalele pot fi transmutate, decît dacă sînt reduse la materia primă, adică dacă sînt purificate de propria lor corupție prin ardere în foc." [Repetarea afirmației de mai sus atribuită lui Aristotel.]

Pentru cei ce continuă să aibă o altă părere și să nu creadă, doresc să fiu mai limpede, pentru că noi știm despre ce vorbim și am văzut ceea ce afirmăm: vedem diferite specii primind diferite forme în diferite momente; astfel, este evident că prin decocție și contact persistent, ceea ce este roșu, în arsenic devine negru, iar apoi devine alb, prin sublimare; acesta este întotdeauna cazul.

Dacă, cumva, cineva ar spune că asemenea specii pot fi ușor transmutate de la o culoare la alta, dar că în cazul metalelor acest lucru nu este cu putință, eu voi răspunde menționînd ca exemplu cauza evidentă, prin diverse indicații și dovezi, și voi distruge eroarea lor pe de-a întregul.

Căci vedem că azurul [poate fi lapis lazuli] care este numit transmarinum [poate ultramarin] este produs din argint; căci, așa cum este mai ușor de văzut, cînd natura îi este desăvîrșită pierzînd orice corupție, se distruge accidentalul, nu esențialul din el. În afară de aceasta, vedem că cuprul primește o culoare galbenă de la calamină [cei vechi foloseau acest cuvînt pentru denumirea minereurilor de zinc], dar nici cuprul, nici calamina nu sînt perfecte, de vreme ce focul acționează asupra amîndurora.

Vedem că litarga [egiptenii cunoșteau plumbul, pe care primii alchimiști îl confundau uneori cu cositorul] este făcută din cositor, dar prin decocție prea multă cositorul primește o culoare aurie; oricum poate fi convertit într-o specie de argint, deoarece are această natură.

Vedem fierul convertit în mercur, deşi acest lucru le pare unora cu neputinţă; am arătat însă mai înainte de ce este cu putinţă; şi anume, pentru că toate metalele sînt făcute din mercur şi sulf, de aceea, mercurul, aflîndu-se la originea tuturor metalelor, fierul poate fi reconvertit în mercur. Nu observaţi, de exemplu, că apa se solidifică în timpul iernii din cauza frigului excesiv şi devine gheaţă, şi că gheaţa se topeşte la căldura soarelui şi se retransformă în apă ca mai înainte? Astfel, din mercur, ori unde ar fi în pămînt, şi din sulf, dacă este şi el prezent, se ajunge la o unire între aceştia doi printr-o decocţie foarte moderată o lungă perioadă de timp, în cursul căreia sînt combinate şi durificate pînă cînd formează o piatră minerală din care metalul poate fi extras.

În acelaşi fel, vedem că ceruza este făcută din plumb, miniul din ceruză, şi plumbul din miniu.

Iată, aşadar, că s-a dovedit în mod suficient cum se schimbă speciile dintr-o culoare în alta, chiar în a treia sau în a patra formă. Prin urmare nu trebuie să ne îndoim în nici un fel că metalele corupte pot deveni pure prin propriile lor remedii.

Bazele acestei arte fiind astfel puse, să vedem ce putem clădi pe ele. Căci dacă punem pe ele fîn sau lemn, focul le va nimici pe toate. De aceea, să facem rost de pietre, care nu sînt nimicite de foc şi nici nu se descompun; atunci vom fi scăpaţi de orice nelinişte.

Din cele spuse privind dificultăţile artei — principiile sale şi, în încheiere, privind dovezile ei, este evident că am stabilit că este o artă adevărată. Rămîne acum să arătăm cum să procedăm, cînd, în ce timp şi în ce loc.

În primul rînd, trebuie să stabilim, încă de la început, cîteva precepte.

Primul este că cel ce lucrează în această artă trebuie să fie tăcut şi să păstreze secretul pe care să nu-l dezvăluie nimănui, ştiind că dacă mulţi îl vor afla, secretul nu va fi

păstrat în nici un caz, iar dacă este divulgat, va fi repetat cu greşeli. În felul acesta, va fi pierdut şi munca va rămîne imperfectă.

Al doilea precept este că el trebuie să aibă un loc şi o casă anume cu două sau trei încăperi, în care să efectueze procedeele de sublimare şi unde să facă soluţii şi distilări, aşa cum voi arăta mai tîrziu.

Al treilea este că trebuie să respecte timpul în care trebuie efectuat lucrul şi orele pentru sublimare şi soluţii; deoarece sublimările au puţină valoare iarna; dar soluţiile şi calcinările pot fi făcute în orice timp: toate aceste lucruri le vom arăta în mod clar atunci cînd vom discuta aceste operaţii.

Al patrulea este că cel care lucrează în această artă trebuie să fie minuţios şi perseverent în eforturile sale, să nu obosească, ci să insiste pînă la sfîrşit. Pentru că, dacă începe şi nu persevereazã, va pierde şi materialele şi timpul.

Al cincilea este să execute lucrul potrivit uzanţei în această artă; în primul rînd, să adune materialele, în al doilea, să efectueze sublimările, în al treile rînd, fixările [probabil să formeze un material solid stabil], în al patrulea rînd, calcinările, în al cincilea, soluţiile, în al şaselea, distilările, în al şaptelea, coagulările, şi aşa mai departe, în ordine. Dacă doreşte să coloreze odată cu sublimarea şi să coaguleze şi distileze în acelaşi timp, îşi va pierde pulberile, deoarece, după ce ele se vor fi volatilizat, nu-i va rămîne nimic, căci se vor dispersa foarte repede. Iar dacă va dori să coloreze cu pulberi fixate, care nu sînt nici dizolvate nici distilate, acestea nici nu vor pătrunde, nici nu se vor amesteca cu corpurile, spre a fi colorate.

Al şaselea este că toate recipientele în care se vor pune remediile, fie ape, fie uleiuri, pe foc sau nu, trebuie să fie din sticlă sau smălţuite, căci dacă se toarnă ape acide într-un recipient de cupru, ele se vor înverzi; dacă vor fi turnate

într-unul de fier sau de plumb, se vor înnegri și corupe; dacă vor fi puse într-unul de pămînt, pereții vor fi pătrunși și totul va fi pierdut.

Al șaptelea este să să se ferească de asocierea cu prinți și potentați în toate aceste operații, din cauza a două pericole: dacă s-a obligat, aceștia vor întreba din timp în timp, „Maestre ce succese ai? Cînd vom vedea cîteva rezultate bune?“ și, nefiind în stare să aștepte sfîrșitul lucrării, vor spune că toate acestea nu sînt decît nimicuri, că sînt neserioase și altele de același fel, astfel vei suferi cea mai mare nemulțumire. Și dacă nu vei avea succes, vei suferi tot timpul umilințe din această pricină. Dar dacă totuși vei reuși, ei vor încerca să te rețină permanent, și nu îți vor îngădui să pleci, și astfel vei fi prins în capcana propriilor tale cuvinte și a propriilor tale discursuri.

Al optulea precept este că nimeni nu trebuie să înceapă operații fără să aibă destule fonduri, astfel încît să poată obține tot ceea ce este necesar și folositor în această artă: pentru că dacă le va începe și îi vor lipsi fondurile pentru cheltuieli, va pierde materialul și toate celelalte.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

ALBERT CEL MARE

Balls, H., *Albertus Magnus als Zoologe*, München, 1928.

Duhem, P., *Le Système du Monde*.

Fernandez, C., *Alberto Magno y le quimice medioeval, Ciencia tomista*, 1932.

Grabmann, M., *Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben*, München, 1936.

Liertz, R., *Der Sankt Albert der Grosse als Naturforscher und Lehrer*, München, 1931.

Meersseman, P. G., *Introductio in opera omnia Beati Alberti Magni, O. P.*, Bruges, 1931, (cel mai bun punct de plecare pentru un studiu asupra lui Albert cel Mare).

Pelster, F., *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen*, Freiburg i Br., 1920.

Schneider, A., *Die Psychologie Alberts des Grossen*, Münster in Westf., 2 vol., 1903 și 1906.

Frober, H., *Die Lehre von Materie und Form nach Albert dem Grossen*, Breslau, 1909.

Schwertner, P. M., *St. Albert the Great*, Milwaukee, 1932.

Thorndike, J., *A History of Magic and Experimental Science*, t. II, p. 517—592.

Prantl, C., *Geschichte der Logik im Abendlande*, t. III, 1867, p. 89—107

Bach, J., *Des Albertus Magnus Verhältnis zu dem Erkenntnislehre der Griechen und Römer, Araber und Juden*, 1881.

Willens, J. S., *Alberto Magno. Su valor ciencifico universal*, Madrid, 1933.

TOMA DIN AQUINO

Toma din Aquino s-a născut în 1225 la Roccasecca, o localitate între Roma și Neapole, în apropierea orășelului Aquino și a mănăstirii călugărilor benedictini de la Monte Cassino, ordin întemeiat chiar în acest loc, în jurul anului 529, de către Benoit din Nursia, și care a jucat un rol deosebit de important în renașterea carolingiană și în evoluția artei romane. În 1230, contele Landolfo, tatăl său, l-a încredințat pe Toma acestei mănăstiri ca *oblatus* (laic admis să trăiască într-o mănăstire căreia îi cedează bunurile sale), cu gîndul că fiul său va ajunge mai tîrziu abate al mănăstirii. La Monte Cassino, unde benedictinii posedau una dintre cele mai bogate biblioteci ale timpului și unde se încerca întrețeserea într-un întreg unitar a umanismului, științei și religiei, și-a petrecut Toma nouă ani, însușindu-și limba latină prin studiul operelor lui Grigorie, Ieronim și Augustin. În 1239, Toma părăsește Monte Cassino, ai cărei călugări fuseseră expulzați de către Frederic al II-lea (1194—1250), ca susținători ai papalității, împotriva căreia acest împărat lupta cu o energie neîntreruptă. În cursul aceluiași an, Toma se înscrie la universitatea din Neapole, recent înființată de Frederic al II-lea, larg deschisă operelor științifice și filosofice traduse din limba greacă și arabă.

În 1244, la cîteva luni după moartea tatălui său, Toma se decide să intre în ordinul călugărilor dominicani, înființat la Toulouse, în 1215 de Dominic (1170—1221), cu scopul de a lupta împotriva ereziei albigese sau cathare, răspîndită în secolul al XII-lea în sudul Franței de o sectă maniheană. Pentru a o combate, călugării dominicani — „Frații predicatori" — părăseau incinta mănăstirilor, cultivînd știința și propovăduind poporului dreapta credință.

Ca dominican, Toma s-a îndreptat spre Bologna și apoi spre Paris, a cărui universitate era în acele timpuri cel mai important centru de învățămînt al creștinătății. În cursul acestei călătorii, frații săi dezamăgiți de intrarea sa în ordinul dominicanilor, l-au prins și l-au sechestrat timp de aproape un an. Recîștigîndu-și libertatea, Toma ajunge la Universitatea din Paris, unde rămîne din 1245 pînă în 1248 și unde se află sub influența profundă a filosofului și teologului dominican Albert, numit ulterior „cel Mare" și sanctificat. În următorii patru ani, Toma îl însoțește pe Albert la Colonia (Köln), unde acesta va organiza un centru de studii dominican. În 1252, Toma revine la Paris, unde își continuă activitatea, în vederea ocupării unui loc în corpul profesoral al universității; comentează *Biblia*, *Sentințele* lui Petru Lombardul și obține titlul de doctor în teologie în 1256. Predă teologia la Universitatea din Paris pînă în 1259, cînd pleacă în Italia, unde își continuă învățămîntul pînă în 1268, la Curia papală, sub papii Alexandru al IV-lea (decedat în 1261), Urban al IV-lea (1200—1264) și Clement al IV-lea (decedat în 1268). În 1268 se reîntoarce, pentru a preda teologia, la Paris, unde găsește universitatea cuprinsă de frămîntarea unor mari lupte doctrinare. Aici, Toma deschide lupta împotriva lui Siger de Brabant (1235—1281) și a averroiștilor latini, precum și contra unor teologi franciscani, care susțineau predarea întocmai a teologiei lui Augustin. În 1272, Toma revine în Italia, unde predă din nou teologia, la Neapole. Papa Grigorie al X-lea (1210—1276) îl invită să asiste la Conciliul de la Lyon. În cursul călătoriei, Toma se îmbolnăvește și moare în mănăstirea călugărilor cistercieni (comunitate religioasă înființată la Cieux, 1098), de la Fossanuova, în apropiere de Terracine, la 7 martie 1274.

Toma a fost canonizat, în 1323, de papa Ioan al XXII-lea. În 1567, papa Pius al V-lea l-a declarat Doctor al Bisericii.

În opera lui Toma din Aquino, acest „al doilea Augustin" al catolicismului, personalitate covîrșitoare înzestrată cu un talent speculativ deosebit și cu o pronunțată înclinație pentru metafizică, preva-

lează, cu toate elementele de misticism caracteristice unui teolog, o atmosferă de raţionalitate, care se impune mai ales prin marea claritate a ideilor şi conceptelor utilizate, prin construcţia arhitectonică a scrierilor sale, calităţi evidente mai ales în lucrarea sa capitală *Summa Theologiae (Sinteza teologiei)*, care a fost comparată cu glorioasa arhitectură a catedralelor gotice contemporane, mai ales datorită expunerii sistematice, structurate în părţi, capitole, întrebări şi articole şi înlănţuirii ritmice de argumente, contraargumente, obiecţii şi concluzii. În această vastă „sinteză", organizată silogistic în jurul temei centrale a armoniei dintre credinţă şi raţiune, se întîlnesc „pe lîngă formalităţi logice, dar nu subtilităţi dialectice, şi temeinice gînduri metafizice (speculative) referitoare la întregul cuprins al teologiei şi filosofiei" (G. W.F. Hegel). Pe aceeaşi linie caracteristică de raţionalitate, se întrevede în gîndirea lui Toma efortul de a folosi căi de raţionare încă nebătute, de a studia cît mai amănunţit sursele pentru lămurirea completă a problemelor de autenticitate, efort însoţit de o vedere pătrunzătoare în critica istorică şi de o tendinţă susţinută spre inovaţie şi progres, manifestată nu numai în domeniul filosofiei şi teologiei, ci, uneori, şi în cel al ştiinţei epocii sale. Astfel, în legătură cu disputele astronomice ale timpului, privind explicarea mişcării corpurilor cereşti. Toma afirmă că presupunerile astronomilor nu sînt în mod necesar adevărate. Împrejurarea că explicaţiile lor par a fi la un moment dat satisfăcătoare, spune Toma, nu ne îndreptăţeşte să le socotim adevărate în mod absolut, căci s-ar putea ca mişcarea aparentă a astrelor să poată fi explicată printr-o altă metodă, pe care oamenii nici nu o bănuiesc încă. Acest principiu, susţinut de Toma, că teoriile particulare ale oamenilor de ştiinţă nu trebuie luate în considerare prea literal, ci cu o anumită doză de precauţie, lăsîndu-se deschisă posibilitatea unor viitoare revizuiri, poate fi socotit ca un moment de pornire cu influenţe certe în istoria ulterioară a gîndirii scolastice asupra acestui punct (cf. Ardely, G.: *Aquinas and Kant*).

Filosofia lui Toma este, în primul rînd, aristotelică şi operează, implicit, o îndepărtare de la tradiţia platonică şi neoplatonică mai veche, Ea este, de fapt, o regîndire a aristotelismului, în scopul de a găsi — în condiţiile contemporane ale influenţei crescînde a raţionalismului, mai ales averroist, şi pe linia iniţiată de Albert cel Mare — o bază aparent raţională doctrinei catolicismului, prin unirea gîndirii lui Aristotel cu gîndirea creştină. Fără îndoială, Toma este cunoscătorul cel mai profund al lui Aristotel şi cel care îi explică cel mai bine doctrina, din întregul ev mediu (cf. Fr. Brentano). Pentru Toma, Aristotel este *Filosoful* şi aşa îl şi denumeşte el cînd se referă, atît de frecvent, în scrierile sale la Stagirit. De asemenea, Ibn Sina (Avicenna), filosoful tadjic-persan, care a dezvoltat creator unele dintre elementele gîndirii aristotelice, este pentru Toma ca şi pentru întreaga scolastică, *Comentatorul*.

Dar în afara aristotelismului, a doua piatră de temelie în elaborarea sintezei tomiste este augustinismul. Construcţia metafizică şi filosofică a lui Toma, sprijinită pe temelii aristotelice, este împodobită cu un coronament augustinian (cf. M. Grabmann). De asemenea, se întîlnesc în concepţia lui Toma — care nu este totuşi eclectică, căci diversele influenţe sînt retopite într-un întreg de mare coerenţă — atît elemente din doctrina teologilor greci, în primul rînd din cea a lui Ioan Damaschin, cît şi din comentatorii greci ai lui Aristotel, precum şi argumente şi sugestii din scrierile lui Cicero, Ibn Sina — Comentatorul, mai sus menţionat, Ibn Roşd (Averroes), Moşe Ben-Maimon (Maimonide) etc.

Pentru Toma, originea filosofiei se află, ca şi pentru Aristotel într-o necesitate interioară a omului de a cunoaşte primele cauze ale lumii materiale şi spirituale, în nevoia naturală de filosofare. Cea mai înaltă desăvîrşire pe care o poate atinge spiritul uman care filosofează — cu alte cuvinte însuşi scopul filosofiei — este, după Toma, sesizarea în întregime a ordinii universului şi a cauzelor sale. Dar ordinea universului este triplă: cea a naturii (a existenţei reale), cea a gîndirii, cea morală. Potrivit acestei triple diviziuni se împarte şi filosofia în: *filosofia naturii (philosophia naturalis)*, adică cea a lucrurilor pe care raţiunea umană le consideră, dar nu le dă naştere, ea cuprinde şi metafizica; *filosofia raţională (philosophia rationalis)* sau logica, adică ordinea pe care raţiunea o stabileşte în înseşi actele ei; *etica (philosophia moralis)*, adică ordinea acţiunilor voinţei libere.

Toma analizează relaţia dintre filosofie şi teologie într-un mod original în epoca sa: împotriva averroismului, care separă filosofia

de revelaţie, dar şi împotriva valorificării prea accentuate a celei dintîi în dauna celei din urmă, Toma promovează o unire organică între filosofie şi teologie, căci, după el, raţiunea şi dogma nu se pot contrazice, adevărul este unul şi acelaşi şi nu există un adevăr dublu, cum susţine Ibn-Roşd, un adevăr al filosofiei şi ştiinţei, altul revelat. Pe de altă parte, Toma afirmă autonomia filosofiei în propriul ei domeniu şi protestează contra introducerii teologiei în domeniul pur filosofic. Totuşi, el rămîne un predicator al doctrinei sacre care aprofundează în acelaşi timp şi filosofia; prin urmare, după el, filosofia trebuie să se orienteze spre teologie, în domeniile pe care le are în comun cu aceasta. Astfel, Toma este cel dintîi dintre scolastici care leagă teologia de filosofie printr-o metodă comună, dar în timp ce teologia lui Toma este cea a unui filosof, filosofia sa rămîne cea a unui teolog, a unui „sfînt" (É. Gilson). În acest sens, filosofia lui Toma este o „filosofie creştină". Trebuie să observăm, pe de altă parte, că efortul lui Toma de a păstra autonomia filosofiei cedează uneori în faţa unor compromisuri pe care nu le-a putut evita. Astfel, în ceea ce priveşte problema eternităţii lumii, Toma afirmă că, pe baza argumentelor filosofice, lumea poate fi eternă, dar el, ca creştin, nu crede că este eternă. Totuşi, împotriva lui Bonaventura şi a majorităţii scolasticilor, Toma, influenţat de Moşe ben Maimon, crede că nu există argumente peremtorii pentru un început al lumii în timp şi lasă deschisă posibilitatea unei creaţii eterne.

În filosofia lui Toma, problema metafizic-ontologică, răspunsul la întrebarea ce înseamnă *a fi?* ocupă un loc primordial şi este tratată în cîteva scrieri, ca opusculul *De Ente et Essentia (Despre existenţă şi esenţă)*, în *De Principiis Naturae (Despre principiile naturii)*, în *Summa Theologiae*. În introducerea la *Despre existenţă şi esenţă*, Toma se referă la Ibn Sina, care spune că „intelectul concepe întîi şi întîi existenţa şi esenţa" şi consideră, la rîndul său, existenţa drept o noţiune absolut primă, pentru că însoţeşte orice reprezentare. Toma face o deosebire fundamentală între *ce este* un lucru *(essentia)* şi faptul că el *este*. *Ens*, existenţa, înseamnă propriu-zis *habens esse*, a avea existenţă. Nu se spune despre un lucru că *este*, pentru că este o existenţă, ci se spune că este o existenţă, pentru că *este*. Aşadar, pentru Toma, a avea existenţă nu este o stare, ci un act. Unii consideră acest punct ca reprezentînd un fel de existenţialism al lui Toma, dar el nu are vreo legătură cu existenţialismul modern.

Pentru Toma, *existenţele (entia)* care ne sînt date în experienţa sensibilă, *substanţele* cu alte cuvinte, constituie o unitate ontologică care poate fi definită şi primeşte în acest caz numele de *esenţă*. Esenţa este deci substanţa susceptibilă de a fi definită, cunoscută. A cunoaşte o substanţă înseamnă a răspunde la întrebarea *ce este? (quid sit)?* —, de aceea esenţa exprimată în definiţie se numeşte *quidditate(quidditas)*. Pentru Toma, orice existenţă este, din punct de vedere intern, indivizibilă, dar deosebită de oricare alta, din punct de vedere extern — *unum*; de asemenea, orice existenţă are un sens inteligibil — *verum*; ea reprezintă, în acelaşi timp, şi ceva ce poate fi dorit — ***bonum***.

În concepţia tomistă, existenţa nu este limitată la materialitate, deşi multe esenţe ale lucrurilor sînt materiale. Materia în sine — *materia primă (materia prima)* — este, pentru Toma, o pură posibilitate ordonată înspre ceva determinat şi devine acest ceva prin unirea cu o anumită formă „imprimatoare": *„forma dat esse materiae"* (forma dă existenţă materiei), spune Toma. Prin unirea ei cu forma, materia devine „desemnată" *(materia signata)*. Această desemnare se face, după Toma, *prin cantitate*: *materia signata quantitate* (materia desemnată prin cantitate), astfel încît, materia desemnată este materia considerată sub anumite dimensiuni şi este, de fapt principiul individuaţiei. Trebuie să subliniem că posibilitatea materiei de a fi „formată" este pur „pasivă", fiind o simplă neopunere la formare. Aşadar materia în sine îşi obţine prima ei determinare prin „dimensionare" păstrîndu-şi însă iniţial nedeterminarea ei calitativă: în acest stadiu ea este una şi aceeaşi pentru toate lucrurile create. S-a observat că conceptul de *materie primă* are acelaşi rol, din punctul de vedere al sistemului, la Toma, şi de altfel la scolastici în general, ca cel de *varietate cvadridimensională spaţiu-timp* în cadrul celei mai noi speculaţii fizico-matematice.

Aşadar, rezumînd, *materia primă* este numai posibilitatea pură de a fi substanţă, care nici nu poate fi concepută în ea însăşi, pentrucă nu are o existenţă proprie. Ea există însă în substanţă de îndată ce

însăşi substanţa există, în virtutea unui act constitutiv, care este *forma*. Este clar deci, că existenţa unei substanţe nu este datorată nici materiei singure, nici formei singure, ci unirii amîndurora, a potenţei şi a actului. Ceea ce poate fi un lucru, dar nu este încă, este potenţă, ceea ce este deja este act. De exemplu, tăierea unui lemn cu ferăstrăul necesită potenţa pasivă a lemnului de a fi tăiat (apa nu poate fi tăiată), precum şi potenţa activă a acelui care taie de a putea tăia. O statuie nu este decît în potenţă în blocul de marmură, atît timp cît sculptorul nu va ciopli din el statuia în act. Toma aplică teoria potenţei şi actului tuturor nivelurilor de existenţă, dar la nivelul cel mai înalt în ordinea existenţială, cel al existenţei supreme, aceasta nu este decît act pur.

În legătură cu schimbarea lucrurilor, a existenţelor fizice, Toma recunoaşte patru feluri de mişcări: *schimbarea locului* — locomoţia *schimbarea cantitativă* — a dimensiunilor, *schimbarea calitativă* — formă, culoare etc., *schimbarea substanţială* — generare şi distrugere, transformarea dintr-o substanţă în alta. În acest ultim fel de mişcare, rămîne totuşi ceva constant: materia primă. Pentru a explica cele patru tipuri de mişcare, Toma foloseşte clasica teorie aristotelică a celor patru cauze: *cauza finală*, care lămureşte de ce există sau se întîmplă ceva (scopul), *cauza eficientă*, căreia i se datoreşte schimbarea, *cauza materială*, suportul din care se iveşte mişcarea, *cauza formală*, factorul specific a ceea ce există sau se petrece.

Pentru Toma, la fel ca pentru Aristotel, orice existenţă, şi lumea în întregimea ei, se îndreaptă spre un scop, existenţele posibile tind a deveni actuale realizînd totodată cel mai înalt grad de perfecţiune pentru ele, astfel încît atît existenţele cît şi acţiunile tind spre o cauză finală unică, existenţa supremă.

Spre a dovedi îndreptăţirea postulării unei existenţe supreme, Toma foloseşte argumente care pot fi regăsite, într-o formă sau alta, la gînditorii anteriori: Platon, Aristotel, Augustin, Ibn Sina, Moşe ben Maimon, clasicii antici. Aceste argumente, cinci la număr, sînt toate *a posteriori* şi apelează la principiul cauzalităţii şi la cunoaşterea empirică a lumii. Primul argument, fundamentat pe mişcare, pleacă de la constatarea că totul în lume este în continuă transformare, un

lucru fiind întotdeauna pus în mişcare de un altul, şi, respingînd regresul la infinit, postulează existenţa unui prim motor imobil. Acest argument aristotelic a fost introdus pentru prima oară în scolastică de către Toma. Al doilea argument, cu o structură asemănătoare celui dintîi, sprijinit pe constatarea că toate lucrurile şi evenimentele din lume au o cauză eficientă, constată că este necesar să existe o cauză eficientă primă. Toma a găsit bazele acestui argument la Ibn Sina. Deosebirea dintre posibil şi necesar asigură baza celui de al treilea argument: tot ceea ce există pe lume este numai posibil, contingent; ceea ce este numai posibil nu are cauza în sine, ci existenţa sa se datorează unei alte cauze, adică, în cele din urmă, unei existenţe necesare, unei existenţe care trebuie să fie. Acest argument îşi are de asemenea originea la Ibn Sina. Al patrulea argument, ale cărui temeiuri se află la Augustin şi la Anselm: există o ierarhie a existenţelor, o gradare a binelui, a adevărului, a nobilului, o gradare care nu poate fi determinată decît prin compararea cu ceea ce este bine, adevărat, nobil în mod absolut — există deci o existenţă care este supremul adevăr, supremul bine. Ultimul argument, al cincilea, întîlnit la Cicero, la Seneca şi obişnuit în scolastica timpului, se bazează pe finalitate, pe constatarea că toate lucrurile şi evenimentele par să tindă spre un scop comun, care trebuie să existe în mod necesar şi care este însăşi existenţa supremă.

Omul nu poate cunoaşte această existenţă supremă — divinitatea — în mod adecvat în însăşi esenţa sa, ea este un *superesse*, care nu se află nici în timp, nici într-un loc şi nu este supus schimbării, fiind totuşi activ. Omul nu poate atinge decît o cunoaştere imperfectă a existenţei supreme, pe calea analogiei. După Toma, existenţa supremă guvernează în mod permanent lumea, potrivit unui plan propriu prin care ordonează lucrurile şi evenimentele, fără ca totuşi providenţa divină să excludă şi posibilitatea unor evenimente întîmplătoare — cînd agenţii imperfecţi acţionează fără să-şi cunoască reciproc intenţiile — dar care toate concură spre realizarea aceleiaşi finalităţi.

Toma consideră universul ca fiind constituit ierarhic, iar ierarhia existenţelor ca fiind continuă, lipsită de lacune, astfel încît orice existenţă aflată pe o treaptă ierarhică inferioară atinge, prin ceea ce are ea mai nobil, existenţa aflată pe treapta imediat superioară. Dintr-o

asemenea perspectivă, rezultă, pentru Toma, că între existenţa supremă şi sufletul omului se interpune o ierarhie complexă de existenţe incorporale, de substanţe intelectuale pure — îngerii — hărăzite cunoaşterii contemplative, nelegate de simţuri ca în cazul omului, şi, pe scara lor ierarhică, din ce în ce mai adecvate existenţei supreme. Astfel, pentru Toma — supranumit „doctor angelicus" pentru interesul său deosebit faţă de îngeri — nu omul, ci aceştia din urmă constituie cea mai înaltă creaţie din univers. De fapt, angeologia lui Toma, avîndu-şi sursele în unele teorii astronomice care postulau existenţa unor substanţe spirituale drept cauze ale mişcării aştrilor, în diverse concepţii care admiteau existenţa unor substanţe spirituale, precum şi în angeologia şi demonologia biblică, reprezintă modul în care gînditorii evului mediu concepeau posibilitatea existenţei unei inteligenţe superioare celei umane.

Vederile lui Toma asupra omului — antropologia sa — în care se resimt influenţele lui Aristotel, Augustin, Ioan Damaschin şi ale *Bibliei*, formează o parte importantă a filosofiei sale. Toma defineşte omul ca unitate constituită din corp şi suflet, acesta din urmă avînd funcţiunea de formă substanţială a corpului uman şi fiind principiul prim al activităţii intelectuale a omului. Astfel, el afirmă, împotriva şcolii franciscane care admitea existenţa mai multor forme substanţiale în om, că sufletul este unica formă substanţială a omului. De asemenea, împotriva averroismului, care susţinea că există un suflet unic pentru toţi oamenii, Toma afirmă că sînt tot atîtea suflete cîţi indivizi umani există, raportul dintre natura corporală şi suflet fiind analog celui dintre materie şi instrument. Bineînţeles, Toma susţine, potrivit concepţiilor sale teologice, că sufletul este creat din nimic de către divinitate, astfel încît părinţii biologici nu sînt cauza unică a naşterii progeniturilor lor, ci aceştia participă într-un oarecare fel prin procreare, la acţiunea divină. În consecinţă, pentru Toma actul procreării umane este investit cu o înaltă demnitate: este un act sfînt. Ca creaţie divină, sufletul este imaterial, este o entitate spirituală căci dacă ar fi material, spune Toma, ar fi atît de determinat şi de limitat, încît nu ar putea cunoaşte esenţele tuturor lucrurilor. El îşi exercită funcţii la care corpul nu participă, ceea ce presupune substanţialitatea sa, căci ceea ce este activ prin sine însuşi este şi substanţial, deoarece modul de existenţă şi modul de acţiune îşi corespund. Ca urmare a spiritualităţii şi substanţialităţii sale, sufletul este după Toma, nemuritor.

În ceea ce priveşte concepţiile psihologice ale lui Toma, acesta, în acord cu Aristotel, recunoaşte în suflet cinci feluri de „puteri": vegetativă, sensitivă, apetitivă, locomotoare, intelectivă care se deosebesc între ele potrivit obiectului lor. Puterea vegetativă are ca obiect corpul unit cu sufletul. Obiectul puterii sensitive este corpul sensitiv, dar cunoaşterea naturii lucrurilor sensibile nu revine simţurilor, ci intelectului. Corpul nu participă la gîndire deoarece nu este un organ de activitate spirituală. El are, totuşi, o însemnătate indirectă pentru cunoaştere în măsură în care organe corporale activează pentru transmiterea către intelect a materialului de cunoaştere. Puterea apetitivă are ca obiect confruntarea sufletului cu un lucru extrinsec, considerat drept scop, iar puterea locomotoare, confruntarea sufletului cu un lucru exterior, considerat drept capăt al unei mişcări (acţiuni). Puterea intelectivă se referă la obiectul cel mai comun: existenţa universală. În cadrul puterii sensitive, sînt cinci simţuri externe şi patru simţuri interne: simţul comun, imaginaţia, puterea intelectivă, puterea memorativă. Puterile intelective sînt raţiunea şi voinţa. Numărul şi diversitatea simţurilor sînt datorate, după Toma, faptului că natura a atribuit diverse medii pentru diverse simţuri, potrivit cu ceea ce este convenabil pentru acţiunea puterii. În consecinţă, sufletul are atîtea puteri cît sînt suficiente pentru viaţa unui animal perfect.

În legătură cu psihologia cunoaşterii se relevă în secolul al XIII-lea două orientări: şcoala franciscană, legată de Augustin, în frunte cu Bonaventura, şi cea legată de Aristotel, în frunte cu Albert cel Mare şi, mai ales, cu Toma. Augustinismul accentuează activitatea fizică în procesul cunoaşterii, psihologia aristotelică-tomistă accentuează pasivitatea şi receptivitatea puterilor intelective şi concepe cunoaşterea ca o reflectare a realităţii date în experienţă.

Pentru Toma, intelectul uman — capacitatea generală de înţelegere — este dublu: *intelectul activ (intellectus agens)*, concept întîlnit în filosofia arabă, mai cu seamă la Ibn Roşd, a cărui acţiune este abs-

tragerea sensurilor universale din datele individuale ale experienței sensoriale, și un intelect potențial, *intelectul posibil (intellectus possibilis)*, pasiv — a cărei funcțiune este cunoașterea acestor sensuri abstracte în actul de cunoaștere propriu-zis: așadar, pe de o parte, un intelect care abstrage, pe de alta, un altul care cunoaște, ambele avîndu-și sediul comun în substanța sufletului.

Intelectul activ luminează reprezentările individuale obținute din experiența sensorială (phantasmata) și scoate din ele, prin abstracție, generalul ideatic corespunzător naturii intelectului, producînd astfel *specii inteligibile* care scot intelectul potențial din pasivitatea sa, spre a efectua actul spiritual de cunoaștere. Așadar actul de cunoaștere nu se efectuează prin intelectul activ, ci prin intelectul posibil care este condus prin speciile inteligibile la sesizarea esenței lucrurilor exterioare. Speciile inteligibile sînt, ca să ne exprimăm astfel, instrumentul prin care ceva este cunoscut *(id, quo intelligitur)*. Obiectivitatea și realitatea acestei cunoașteri spirituale sînt fundamentate de Toma pe faptul că obiectul cunoașterii este esența imanentă a lucrurilor exterioară *(id, quod intelligitur)*. Toma atrage frecvent atenția că noi pătrundem pînă la cunoașterea esenței lucrurilor printr-o concluzie de la accident la substanță, că inducția pregătește calea spre cunoașterea generalului și că prin activitatea de unire și separare a judecății și prin concluzii ni se dezvăluie ce se află într-un lucru.

Astfel, la Toma, teoria cunoașterii are o bază realistă: cunoașterea realității se obține — cu excepția eventualelor experiențe supranaturale ale unor mistici — din datele experienței sensoriale și din înțelegerea lor intelectuală: *principium nostrae cognitio est a sensu.* Cunoașterea își are originea și începutul în experiența sensorială, dar nu este vorba aici de empirism, căci deosebirea dintre reprezentarea individuală și idee este pentru Toma capitală. Funcțiile cognitive mai înalte ale omului, ca înțelegerea, judecata, raționamentul au ca obiect sensurile universale, care își au sursa în experiența sensorială: pentru Toma, sensibilul conține inteligibilul în potență. Universaliile — și se manifestă aici o altă caracteristică a gîndirii lui Toma: spiritul căutării unei căi de mijloc în soluționarea problemelor controversate — universaliile (conceptele), spune Toma, adoptînd o poziție de „realism moderat" în „cearta universaliilor", cu alte cuvinte în problema raportului dintre general și particular, care a divizat de-a lungul evului mediu filosofii nominaliști de cei realiști în două tabere ostile (vezi ed. de față, vol. I, p. 155 și urm.), nu sînt realități existente, totuși conceptele și judecățile universale se sprijină într-un oarecare fel pe obiecte aflate în afara spiritului uman. Într-adevăr, după Toma, există numai indivizii, dar există totodată într-un oarecare fel și speciile, clasele de indivizi a căror asemănare dintre ei permite să ni-i închipuim ca reprezentanți ai unei noțiuni comune.

Pentru Toma, operația prin care intelectul uman formează concepte este o operație naturală și intelectul concepe esențele tot atît de corect cum percepe auzul sunetele și vederea culorile. Astfel, conceptul este în mod normal conform obiectului său, dar pentru ca această conformitate a conceptului cu obiectul — *adaequatio rei ad intellectus* — să ia forma unui adevăr într-o conștiință, intelectul trebuie să adauge ceva din sine realității exterioare pe care o asimilează: formularea unei judecăți. Actul cunoașterii fiind imanent gîndirii, obiectul trebuie să se acomodeze felului de a fi al acesteia, pentru ca această gîndire să poată deveni ceea ce este. Modul de existență pe care îl au lucrurile în gîndirea care le asimilează este pentru Toma o existență „intențională".

După Toma, o multiplicitate de senzații se combină formînd o memorie unificată, iar mai multe memorii constituie o experiență sensorială. Din diversitatea experienței, se constituie, printr-un fel de inducție sensorială, un început de cunoaștere, care devine un fel de rădăcină pentru raționamentul intelectual. Deși cunoașterea se bazează pe lucrurile corporale, Toma admite și că omul poate constitui concepte și judecăți privind obiecte imateriale, ca suflete, îngeri, divinitate etc., folosind în acest scop negația anumitor aspecte corporale (exemplu: o ființă pur spirituală nu ocupă spațiu) sau analogia.

Am arătat că în tomism intelectul cunoaște speciile inteligibile abstrăgînd universalul din materia inteligibilă. Așadar, intelectul nu poate cunoaște direct decît universalul, prin speciile inteligibile. El nu cunoaște singularul decît reprezentat prin imagini, în mod indirect, printr-un fel de reflecție. Intelectul poate cunoaște infinitul și

lucrurile infinite, dar nu în mod actual, ci numai potențial. Într-adevăr, infinitul se află potențial în intelectul uman, spune Toma, prin considerarea succesivă a unui lucru după altul, căci niciodată intelectul uman nu cunoaște atît de multe lucruri încît să nu poată cunoaște și mai mult. Se întrezărește aici, după cum vedem, la Toma, concepția atît de modernă a lipsei de limite în cunoașterea umană. Intelectul poate cunoaște și contingentul, dar acesta este cunoscut în mod direct de către simț, în timp ce principiile universale și necesare ale lucrurilor contingente sînt cunoscute de către intelect. De asemenea, intelectul poate cunoaște viitorul și lucrurile viitoare, pentru că ele există în cauzele lor, care pot fi cunoscute. Merită să subliniem aici iarăși cît de actuală este sub acest aspect gîndirea lui Toma, care, analizînd modul de cunoaștere al viitorului prin cauzele sale, precizează că dacă cauza este astfel încît rezultatul ei viitor provine cu necesitate din ea, vom cunoaște lucrurile viitoare cu certitudine științifică (exemplu: viitoarea eclipsă), dacă însă cauza este astfel încît produce un anumit rezultat în cele mai multe cazuri, lucrurile viitoare vor fi cunoscute conjectural, cu mai multă sau mai puțină certitudine, după cum cauza este mai mult sau mai puțin aptă să producă efectul.

După cum am putut vedea din cele spuse pînă acum, sub aspect operațional sarcina puterilor intelective ale omului este sesizarea adevărului. Este clar că, pentru Toma, adevărul nu este altceva decît acordul dintre rațiunea care judecă și realitatea pe care o afirmă judecata; eroarea se reduce, dimpotrivă, la dezacordul dintre ele. Considerată în ea însăși, noțiunea de adevăr nu se aplică direct lucrurilor, ci cunoașterii pe care o are gîndirea despre lucruri. Altfel spus, adevărul sînt gîndurile, mai degrabă decît lucrurile. Dar dacă considerăm raportul gîndirii cu lucrurile din punctul de vedere al temeiului său, adevărul este în lucruri mai degrabă decît în gîndire. Realismul manifestat de gîndirea tomistă în problema adevărului se deosebește de realismele mai vechi, prin aprofundarea sa în sens existențial: adevărul ontologic este pentru Toma transcendental, existența și adevărul converg — *ens et verum convertuntur.*

Există la Toma în problema adevărului o punte de legătură cu etica, bine evidențiată. Într-adevăr, Toma observă că adevărul poate

fi considerat în două feluri. În primul rînd, drept conformitatea pe baza căreia un lucru este *adevărat*, în acest sens adevărul este o anumită egalitate între intelect sau semn și între lucrul înțeles sau semnificat. În al doilea rînd, poate fi numit *adevăr*, calitatea prin care cineva spune adevărul, putînd fi calificat, ca urmare, drept *veridic*. În acest sens, adevărul sau veracitatea este o virtute, căci a spune adevărul este un act bun, adevărul și binele fiind, pentru Toma, convertibile. Dar cel ce afirmă adevărul trebuie să țină seama de circumstanțe, sfătuiește Toma. Adevărul trebuie spus cînd și cum trebuie. Excesul constă în a dezvălui lucrurile atunci cînd nu ar trebui să le dezvălui, iar deficiența constă în a le trece sub tăcere atunci cînd ar trebui să le dezvălui. După Toma, virtutea adevărului se referă într-un oarecare fel la ceva datorat, căci oamenii nu ar putea conviețui dacă nu s-ar crede unul pe celălalt, ca spunîndu-și adevărul. De aceea adevărul este o parte a justiției, fiind anexat acesteia ca o virtute secundară unei virtuți principale.

Ca o pregătire pentru mai buna înțelegere a eticii tomiste, ne rămîne să analizăm felul în care Toma abordează problema prezenței răului în lume, atît a răului fizic cît și a celui moral, problemă care a preocupat continuu pe gînditorii creștini și medievali. Toma scoate în evidență că nici o esență nu este rea în sine, întregul univers fiind, în sine, bun. Răul nu are o esență, ci este numai o privațiune într-un bine. Se spune, totuși, că răul este în lume, dar nu în sensul că ar avea o oarecare esență, ci așa cum se spune că un lucru atins de un rău este el însuși rău, fiind privat de bine. Răul nefiind o esență nu poate fi cauza vreunui lucru, așadar un rău nu poate fi cauzat decît de un oarecare bine. În ceea ce privește sensul existenței răului într-o lume bună în sine, Toma precizează că răul fizic nu este intenționat de către creator pentru el însuși, ci numai în mod indirect, ca mijloc pentru realizarea unui scop superior, în măsura în care răul fizic al unui lucru contribuie la perfecțiunea altuia sau a întregului univers. Răul moral nu este intenționat de creator, nici direct, nici indirect, ci este numai admis ca sursă a unui bine.

Un alt factor fundamental pentru constituirea unei etici este problema voinței și a libertății acesteia. Toma consideră funcțiunea voli-

ţională ca fiind dublă, în acelaşi fel în care a considerat intelectul ca fiind dublu. În primul rînd, afirmă Toma, există tendinţele naturale de apropiere de un obiect considerat bun sau vrednic de a fi dorit, de exemplu este natural ca omul să fie atras de justiţie, pace, bunăstare. După el, această mişcare naturală a voinţei nu este liberă. În al doilea rînd, există mişcări voliţionale de apropiere sau îndepărtare de obiecte considerate în parte de dorit, în parte de nedorit. Asemenea mişcări ale voinţei sînt conduse de judecăţi ale intelectului care valorifică lucrurile. În actul de valorificare, voinţa este liberă; în decizia sa omul este liber. Aşadar, deşi Toma nu vorbeşte despre „libertatea voinţei" în sens specific, totuşi pentru el omul este liber în unele dintre acţiunile sale, datorită puterilor intelectuale pe care le posedă. Trebuie observat că, potrivit lui Toma, providenţa divină nu influenţează libertatea umană. Ea acordă omului deplina liberatea de a alege între bine şi rău, ştiind din veac care va fi această alegere.

Conceptele răului, al voinţei şi al libertăţii acesteia în tomism odată lămurite, filosofia practică a lui Toma poate fi înţeleasă în toată plenitudinea ei. Ea cuprinde trei domenii: cel al eticii, cel al economiei şi cel al politicii şi este caracterizată în toate aceste domenii printr-un mod de gîndire teleologic.

Etica lui Toma este considerată drept cea mai preţioasă etică a evului mediu, atît sub aspect metodic, cît şi din punctul de vedere al conţinutului. De fapt, Toma nu a intenţionat să formuleze o etică pur filosofică, ci, ţinînd seama de principiile eticii filosofice, să creeze o morală creştină. El concepe întreaga morală ca o mişcare a creaturii raţionale spre creator *(motus rationalis creature ad Deum)*. Mijlocul prin care se efectuează această mişcare sînt actele omului, pe care Toma le analizează în profunzime, scoţînd în evidenţă rolul voinţei şi al libertăţii ei ca o condiţie fundamentală a acţiunii morale.

După Toma, omul este înzestrat cu liber arbitru, altfel, sfaturile, îndemnurile, poruncile, interzicerile, răsplata şi pedeapsa ar fi în van. Conform înţelesului propriu al cuvîntului (în latineşte *arbitrium* înseamnă judecată), liberul arbitru denumeşte un act, care este o alegere, dar numai alegerea între bine şi rău permite caracterizarea acţiunii omului ca fiind morală sau nu. Rădăcinile moralei tomiste sînt

adînc înfipte în realitate: morala tomisă este o morală naturalistă fundamentul ei aflîndu-se în însăşi natura omului în care este întipărită *legea eternă (lex aeterna)*, prin care Toma înţelege, împreună cu Augustin, planul divin de conducere a universului. Pentru Toma, binele moral este orice faptă, orice acţiune care permite omului să-şi realizeze pe deplin virtuţile sale de fiinţă raţională. Ca atare, orice act moral este un act particular, care trebuie analizat în cricumstanţele în care se manifestă, în conjunctura sa.

În ceea ce priveşte virtuţile, Toma arată că ele indică perfecţiunea unei puteri a sufletului şi sînt habitudini operative orientate spre acte producătoare de lucruri bune. Virtutea îşi datoreşte calitatea de bun moral regulii raţiunii şi are ca materie operaţiile sau pasiunile: *virtus morali bonitatem habet ex regula rationi*. Astfel, principiile interioare care reglementează activitatea morală a omului sînt actele voluntare dictate de raţiunea practică, habitudinile şi, în special habitudinile virtuoase.

Cel ce acţionează trebuie să fie suficient de conştient de scopul şi mijloacele acţiunii sale. O acţiune involuntară — comisă sub imperiul violenţei, nu poate fi imputabilă agentului, el nu poate fi moral responsabil, dar acolo unde voinţa agentului nu este blocată în întregime, el rămîne moral răspunzător într-o măsură mai mare sau mai mică.

Toma concepe dragostea drept rădăcină primă a tuturor pasiunilor. Pretutindeni unde se manifestă apetenţa pentru un bine, se manifestă şi dragostea. Natura ei variază conform naturii apetenţei însăşi. Există o *dragoste naturală*, care este un fel de afinitate electivă, care face ca fiecare lucru să se îndrepte spre binele ce îi convine. Acest fel de dragoste nu este cunoscut de lucrurile pe care le pune în mişcare. Există o *dragoste sensitivă*, pe care o resimt animalele ca urmare a percepţiilor lor şi care este determinată de obiect. Acest fel de dragoste nu pune nici un fel de problemă morală pentru că nu este susceptibilă de nici o alegere. Şi omul resimte dragostea sensitivă, dar într-un fel deosebit, ca fiind legată de apetitul raţional, sau intelectual, de voinţă. Acest fel de dragoste este liber, ca şi voinţa pe care se sprijină. Legată de raţiune şi de posibilitatea de alegere liberă, cu

alte cuvinte de *dilecție*, dragostea la om poate primi diverse aspecte: *caritate*, cînd este legată de calitatea înaltă a obiectului ales ca vrednic de a fi iubit, *prietenie* — cînd dragostea a devenit o dispoziție permanentă a sufletului, o habitudine. Frumosul este și el un obiect al dragostei, căci pentru Toma binele și frumosul sînt inseparabile în existență, deosebirea dintre ele fiind efectuată numai de rațiune.

Bazîndu-și partea esențială a concepției sale pe principiile „eticii nicomahice", Toma consideră că toți oamenii cunosc suficient de bine ce este just din punct de vedere moral și posedă o cunoștință destul de adecvată a principiilor dreptului natural, bazată pe norma: „binele trebuie făcut și urmărit răul trebuie evitat". Este limpede că această propoziție este formală, aproape în sens kantian, necesitînd o completare, o „umplere" a conținutul ei. Toma o face și depășește simpla concepție a dreptului natural, definind „legea" în general drept: „orice decizie a rațiunii promulgată în vederea binelui comun de către cineva însărcinat în acest scop de către comunitate". Astfel, în concepția lui Toma justificarea judecății etice se află în „dreapta judecată" *(recta ratio)*, în rațiune.

În ceea ce privește justiția, ea este pentru Toma o dispoziție permanentă a voinței omului de a acorda fiecăruia dreptul său și este o virtute, făcîndu-l pe cel ce o exercită mai bun. Justiția caută o cale de mijloc justă, stabilirea echității în relațiile dintre persoane. De exemplu, date fiind anumite condiții de existență, o oră în care se efectuează o anumită muncă sau cutare produs valorează sensibil cutare sumă de bani cu o putere de cumpărare determinată. Stabilirea justeței acestui raport incumbă rațiunii, iar omul just este cel care respectă întotdeauna echitatea bazată pe rațiune, dar atît justiția, cît și injustiția nu se pot baza decît pe intenția *obișnuită* a omului de a comite acte juste sau injuste, căci comiterea justului sau a injustului poate fi accidentală, ocazionată de ignoranță sau eroare. Omul este drept cînd acționează, în vederea scopului său, în raport cu rațiunea și cu legea eternă, iar cînd se îndepărtează de ele, acțiunea lui duce la păcat. Considerarea rațională a acțiunii se referă la trei determinanți: *obiectul formal* (felul acțiunii intenționate), *scopul* (ce anume

urmărește acțiunea), și *circumstanțele* (împrejurările în care acțiunea va avea loc).

Pentru Toma, dreptul de proprietate este un drept natural, căci nu se poate concepe posibilitatea unei vieți umane fără proprietatea asupra minimului necesar traiului, astfel încît o anumită individualizare a proprietății este rațională. Totuși, nu trebuie să se uite, subliniază Toma, că folosirea tuturor lucrurilor este la dispoziția tuturora și că a-ți apropia, cu titlul de proprietate, mai multe lucruri decît sînt necesare pentru uzul propriu înseamnă să spoliezi pe alții de ceea ce trebuie să rămînă comun. Însuși dreptul natural impune ca cei bogați să pună surplusul de proprietate la dispoziția celor lipsiți. De aceea, după Toma, cineva aflat în stare de necesitate poate lua din bunurile altora cele ce îi sînt de trebuință, eventual prin viclenie sau chiar prin violență, fără să încalce vreo obligație morală.

Familia este, pentru Toma, tipul natural și rațional al celei mai mici societăți. Principiile ei de bază sînt monogamia și indisolubilitatea familiei odată constituite, iar scopul ei sînt procrearea, educarea copiilor și binele soților.

În ceea ce privește idealul politic, orientat exclusiv augustinian în scolastica anterioară, Toma încearcă, ca de obicei, o sinteză între augustinism și aristotelism. Doctrina politică a lui Toma derivă din ordinea morală și este sprijinită pe baze etice și metafizice. Statul ideal, după Toma, este o monarhie limitată, ca cel pe care Aristotel l-a denumit *politeia*, avînd ca scop pacea și bunăstarea cetățenilor. După Toma, societatea politică este deosebită de cea eclesiastică, aceasta din urmă avînd o finalitate extramundană.

Concepția lui Toma despre artă se sprijină în principal pe surse aristotelice, îmbogățite cu noi dimensiuni morale și spirituale, extrase, mai ales, din neoplatonismul lui Dionisie Pseudo-Areopagitul (vezi ed. de față, vol I, p. 78 și urm.). Am mai arătat că, pentru Toma, frumosul este identic cu binele, dar înțelesurile lor formale *(rationes)* sînt diferite: binele este pur și simplu ceea ce este dorit de toți, dar frumosul este ceea ce iscă plăcere cînd este perceput. Toate lucrurile frumoase din lume sînt manifestări imperfecte, inferioare, ale unei frumuseți transcendente, singura perfectă, frumusețea existenței supreme, a divinității.

Cu toată marea sa autoritate, doctrina tomistă a întîmpinat opoziţii chiar în sînul bisericii catolice. Astfel, la numai trei ani după moartea Aquinatului, episcopul Etiénne Tempier al Parisului condamnă unele dintre afirmaţiile lui Toma, dintre care cele mai multe se refereau la vederi filosofice. Totuşi, condamnarea va fi ulterior revocată. De asemenea, în special spre sfîrşitul evului mediu, concepţiile tomiste au fost supuse unor critici severe. De fapt, tomismul nu a fost niciodată singura filosofie acceptată de catolicism şi, din secolul al XIV-lea pînă în Epoca luminilor, el a fost adesea umbrit de scotism şi occamism. Renaşterea modernă a tomismului este legată de enciclica *Aeternis Patris*, dată în 1879 de papa Leon al XIII-lea, care declară tomismul drept filosofie oficială a bisericii catolice. Readucerea la viaţă a doctrinei scolastice a lui Toma din Aquino iniţiază curentul idealist-obiectiv, influent în filosofia occidentală, al neotomismului, care încearcă să-şi încorporeze rezultatele ştiinţei moderne şi să le opună subiectivismului, rezervînd totuşi un teritoriu inaccesibil cunoaşterii umane, dominat de mister.

DESPRE EXISTENŢĂ [FIINŢĂ, FIINŢARE] ŞI ESENŢĂ

O mică greşeală la început ajunge una mare la sfîrşit, spune Filosoful în cartea întîi a scrierii sale despre *Cer şi lume* [1], şi întrucît, după cum spune Avicenna la începutul *Metafizicii* sale, intelectul concepe întîi şi întîi existenţa şi esenţa, pentru ca necunoaşterea acestora să nu dea prilej erorii şi să ne dăm de îndată seama de dificultatea lor, trebuie să spunem din capul locului ce înţeles au cuvintele existenţă şi esenţă, în ce fel se întîlnesc ele în diverse împrejurări şi în ce relaţii se află cu conceptele *(intentiones)* logicii, şi anume cu genul, specia şi diferenţa.

[1] Nu este vorba despre o scriere a lui Aristotel cu acest titlu, ci despre tratatul aristotelic *Despre Cer*. Tratatul *Despre lume* este ulterior şi aparţine probabil unui peripatetician influenţat de stoici.

Fiind obligaţi întotdeauna să cunoaştem mai-simplul scoţîndu-l din compus şi să conchidem asupra anteriorului păşind de-a îndăratelea dinspre ulterior, aşa încît ridicîndu-ne de la ceea ce este mai uşor, disciplina să se închege în modul cel mai convenabil, trebuie să înaintăm de la înţelesul existenţei la înţelegul esenţei.

I

Trebuie să avem în vedere că, după cum spune FILOSOFUL în cea de a cincea carte a *Metafizicii* sale, existentul, considerat în sine, are două înţelesuri: unul legat de împrejurarea că este determinat prin unul din cele zece genuri, celălalt legat de faptul că denumeşte adevărul enunţurilor. Deosebirea dintre aceste două înţelesuri este că, potrivit celui de al doilea, orice lucru despre care se poate formula un enunţ afirmativ poate fi numit existent, chiar dacă prin aceasta nu se ajunge la nici o punere în real, în ceea ce există în fapt; *in re*. Sub acest aspect şi privările şi negaţiile puteau fi numite existenţe; într-adevăr spunem că afirmaţia este contrarul negaţiei sau că cecitatea se află în ochi. Dar în primul înţeles nu se poate vorbi despre un existent decît dacă este vorba de o punere în real. Dar conform primului înţeles cecitatea şi altele asemănătoare nu sînt existente.

Aşadar denumirea esenţă nu derivă din cel de al doilea înţeles citat al existentului, căci potrivit acestuia unele lucruri pot fi numite existente deşi nu au esenţă, după cum se constată cu limpezime în cazul privaţiunilor, ci la temeiul esenţei se află primul înţeles amintit al existentului. De aceea spune Comentatorul [Averroes] la acest punct, că aceea ce înseamnă esenţa lucrului este existentul în primul înţeles.

Aşadar, deoarece, aşa cum s-a spus, existentul astfel înţeles, se divide conform celor zece genuri, prin esenţă

trebuie să numim ceva ce este comun tuturor naturilor, pe baza cărora diverşii existenţi sînt subsumaţi feluritelor genuri şi specii, aşa cum omenia *(humanitas)* este esenţa omului şi, de asemenea, la fel pentru altele. Pentru că ceea ce face ca un lucru să-şi găsească locul în propriul gen sau în propria specie se exprimă prin definiţie, care indică ce este acel lucru, filosofii folosesc pentru cuvîntul esenţă şi cuvîntul quidditate. Aceasta este tocmai ceea ce Filosoful numeşte atît de des „ceea ce posedă un fel oarecare de existenţă" *(„quod quid erat esse")*, adică ceea ce lucrul prin care ceva are un anumit fel [ce fel de?] existenţă *(per quod aliquid habet esse quid)*. Se vorbeşte despre formă, pentru că prin formă se înţelege certitudinea [determinarea] unui lucru oarecare, după cum spune Avicenna în cea de a doua carte a *Metafizicii* sale. Se foloseşte şi denumirea „natură", acest cuvînt fiind considerat în primul înţeles din cele patru pe care le aminteşte Boethius în scrierea sa *Despre cele două naturi*, conform căruia se înţelege prin natură tot ceea ce intelectul poate sesiza într-un fel oarecare. Cu adevărat nici un lucru nu poate fi înţeles altfel decît prin definiţia şi esenţa sa. De aceea şi scrie Filosoful în cartea a cincea a *Metafizicii* că orice substanţă este o natură. Observăm totuşi că cuvîntul natură, astfel înţeles, semnifică esenţa unui lucru numai în măsura în care este legată de modul propriu de acţionare al lucrului, căci nici un lucru nu este lipsit de o acţiune proprie. Dimpotrivă cuvîntul quidditate derivă din ceea ce se indică în definiţie. Dar cuvîntul esenţă se foloseşte în măsura în care un existent îşi are existenţa prin ea şi în ea.

Dar, deoarece în înţeles absolut şi în primul rînd se spune existent despre substanţe şi numai în al doilea rînd despre accidentele care îi revin, esenţa se întîlneşte cu adevărat şi în mod propriu numai la substanţe; iar la accidente se află numai oarecum şi în anumită privinţă *(quodammodo et secundum quid)*.

Unele substanţe sînt simple, iar altele compuse, şi în ambele se află esenţa, dar în cele simple [ea se află] într-un mod mai adevărat şi prin excelenţă *(veriori et nobiliori modo)* căci ele sînt cauza substanţelor compuse, cel puţin acea primă substanţă simplă care este Dumnezeu. Dar esenţele acestor substanţe [simple] sînt pentru noi foarte ascunse, de aceea trebuie să începem cu esenţa substanţelor compuse, tocmai pentru ca disciplina să se închege mai satisfăcător, pornind de la ceea ce este mai uşor.

II

Cunoaştem la substanţele compuse forma şi materia, ca de exemplu la om sufletul şi corpul. Nu putem însă susţine că esenţa i-ar reveni numai uneia din ele. Că materia singură, considerată în sine, nu poate fi esenţa lucrului rezultă din faptul că un lucru poate fi cunoscut şi subordonat unei specii sau unui gen prin esenţa sa. Dar materia nu este începutul cunoaşterii şi, nu este posibilă determinarea genului sau a speciei unui lucru pe baza ei, ci numai ca urmare a ceea ce este un lucru conform actului său *(secundum id quod aliquid actu est)*. Dar nici forma, considerată în sine, nu poate fi socotită ca esenţa unei substanţe compuse, deşi unii gînditori au încercat să susţină această părere. Căci rezultă chiar din cele spuse pînă acum că esenţa este tocmai ceea ce se înţelege prin definiţia unui lucru. Dar definiţia substanţelor naturale nu cuprinde numai un enunţ referitor la formă, ci şi unul referitor la materie, altfel nu ar exista nici o diferenţă între definiţia obiectelor naturale şi definiţia obiectelor matematice. De asemenea nu se poate susţine nici că materia poate fi inclusă în definiţia unei substanţe naturale ca ceva adăugat esenţei sau ca ceva în afara esenţei acesteia căci acest fel de definiţie este propriu accidentelor, care nu posedă o esenţă perfectă. De aceea, trebuie ca în definiţia

lor [a accidentelor] să se indice un subiect, care este în afara genului acestora. Rezultă deci că esenţa cuprinde atît materia, cît şi forma. Dar, de asemenea, nu se poate spune nici că esenţa ar desemna relaţia care există între materie şi formă sau ceva adăugat acesteia, căci acesta [din urmă] ar fi în mod necesar un accident sau ceva străin lucrului şi prin el lucrul nu ar putea fi cunoscut, ceea ce nu se potriveşte esenţei. Căci prin formă, care este actul [realizarea] materiei, ajunge materia să fie o existenţă în act [o existenţă reală] şi ceva determinat. De aceea ceva adăugat nu dă materiei existenţă în act în mod simplu, ci o existenţă în act aşa cum o fac accidentele, ca, de exemplu, aşa cum albeaţa face albul în act. Deci dacă ceva obţine o asemenea formă nu se spune că ea produce pur şi simplu, ci numai că produce o determinare dintr-un anumit punct de vedere *(secundum quid)*.

Rămîne deci numai posibilitatea că expresia esenţă cu referire la substanţele compuse denumeşte tocmai ceea ce este compus din materie şi formă. Acest lucru coincide cu observaţia făcută de Boethius în *Comentariile* sale asupra categoriilor că οὐσια denumeşte compusul. Căci οὐσια înseamnă la greci acelaşi lucru ca esenţă la noi, după cum scrie acelaşi autor în *Despre cele două naturi*. De asemenea Avicenna spune că quidditatea substanţelor compuse este tocmai compoziţia din formă şi materie. Şi Comentatorul scrie în lămuririle sale referitoare la *Metafizica*, VII: „natura care posedă speciile în lucrurile supuse devenirii este ceva de mijloc, adică compoziţie din materie şi formă.“ Cu aceasta concordă şi reflecţia că existenţa unei substanţe compuse nu este numai forma singură şi nici numai materia singură, ci însăşi compoziţia [amîndurora]. Esenţa este însă lucrul în virtutea căruia se spune despre ceva că există. De aceea trebuie ca esenţa, în virtutea căreia ceva este numit existent, să nu fie nici numai forma, nici numai materia, ci amîndouă acestea, deşi numai forma este cauza unei

existenţe compuse. Putem constata şi la alte lucruri constituite din mai multe obîrşii că lucrul nu primeşte un nume numai pe baza vreuneia dintre aceste obîrşii, ci a aceleia care le cuprinde pe toate celelalte, ceea ce se poate vedea [cu claritate] la gusturi, la care dulcele este produs de acţiunea căldurii care descompune umezeala şi totuşi, cu toate că în acest fel căldura este cauza dulcelui, un corp nu este denumit dulce pe baza căldurii, ci pe baza gustului, care cuprinde caldul şi umedul. Dar deoarece principiul individuaţiei este materia, s-ar putea conchide că esenţa, care cuprinde în sine totodată materia şi forma, nu ar fi decît un particular şi nu un universal. De aici, ar urma că universalele nu ar putea fi definite, dacă esenţa este tocmai ceea ce se indică prin definiţie. Trebuie să observăm că nu materia în orice sens constituie baza principiului individuaţiei, ci numai materia desemnată *(materia signata)* [materie desemnată pentru individuaţie]. Numesc desemnată materia considerată sub anumite dimensiuni. Nu despre această materie este vorba în cazul definiţiei omului ca om, dar ea ar intra în joc, dacă ar urma să-l definim pe Socrate, în cazul că ar exista o definiţie a lui Socrate. Definiţia omului [în general] nu se referă la materia desemnată, căci în această definiţie nu este vorba de un anume os sau de o anume carne, ci de os şi carne pur şi simplu, care constituie materia nedesemnată a omului.

IV

După ce am văzut ce înseamnă cuvîntul esenţă în cazul substanţelor compuse, trebuie să cercetăm cum se comportă ea faţă de conceptele gen, specie şi diferenţă. Tot ce poate fi în acord cu conceptul genului, al speciei şi al diferenţei poate fi enunţat despre acest lucru singular, prin urmare, este cu neputinţă ca un concept general, conceptul genului sau al speciei, să revină esenţei, dacă este folosit pentru

caracterizarea unei părţi, astfel cum este cazul cuvintelor omenie [*umanitas* = calitatea de a fi om] sau animalitate [*animalitas* = calitatea de a fi însufleţit]. De aceea spune Avicenna că raţionalitatea *(rationalitas)* nu este diferenţa, ci temeiul diferenţei; şi din acelaşi motiv umanitatea nu este specie, nici animalitatea gen. La fel, nu se poate spune că esenţei îi revine semnificaţia genului sau a speciei, în măsura în care ea ar exista în afara singularelor, după cum susţineau platonicii, pentru că în acest caz apartenenţa la un gen sau la o specie nu ar putea fi enunţată despre acest individ; căci nu se poate spune că Socrate ar fi ceva separat de el [însuşi]; şi acest ceva separat nici nu ne-ar fi de vreun folos în cunoaşterea acelui singular. Prin urmare, nu ne-ar mai rămîne altceva decît să admitem că semnificaţia genului sau a speciei îi convine esenţei, numai în măsura în care acestea sînt folosite pentru indicarea întregului, ca [atunci cînd ne referim] la om sau la vieţuitoare, pentru că în acest caz în ele este conţinut tot ce este în individ, deşi [numai] implicit şi indistinct.

Natura sau esenţa, astfel concepută poate fi luată în considerare în două feluri: în primul rînd, în sensul ei cel mai propriu, adică în modul ei absolut. În acest fel, nimic nu este adevărat despre ea decît ceea ce îi convine în modul ei cel mai propriu. De aceea, orice ce altceva i s-ar atribui este o falsă atribuire: de exemplu, omului, în calitatea lui de om, îi convine atribuirea notei de a fi raţional şi vieţuitor şi altele care sînt cuprinse în definiţia sa. Dimpotrivă, omului, în calitatea lui de om, nu-i revin note ca alb sau negru, ori altele de acest fel, care nu sînt cuprinse în semnificaţia omeniei. La întrebarea dacă natura astfel înţeleasă poate fi considerată una sau multiplă, nici una dintre [ambele] afirmaţii nu poate fi susţinută, căci fiecare se referă la ceva aflat în afara conceptului omeniei şi oricare i se poate asocia. Căci dacă multiplicitatea ar aparţine acestui concept [al omeniei], omenia nu ar putea fi niciodată una, ceea ce

ea este însă, prezentă fiind în Socrate. În mod similar, dacă unitatea i-ar aparţine [acestui concept], Socrate şi Platon ar avea aceeaşi natură şi ea [natura] nu ar putea fi multiplă, prezentă în mai multe singulare. Dar în alt mod se consideră natura, dacă se porneşte de la existenţa pe care o are în cutare sau în cutare [lucru singular], şi atunci se enunţă ceva despre ea [despre natură] ce îi revine prin accidente, ca [de exemplu] atunci cînd se spune că omul este alb pentru că Socrate este alb, deşi această determinare nu îi revine omului în calitatea sa de om. Căci această natură are o dublă existenţă: în primul rînd, în [lucrurile] singulare şi, în al doilea rînd, în suflet *(anima)*; şi, ca urmare a fiecăruia din aceste [două] moduri de existenţă, i se adaugă [naturii] accidente. Ea are în [lucrurile] singulare o existenţă multiplă, potrivit diversităţii lor, şi totuşi această natură, considerată în ea însăşi, nu primeşte nimic din existenţa acestora. Este aşadar fals să se spună că natura omului, în măsura în care este înţeleasă în acest mod, are existenţă în acest [lucru] singular dat, căci, dacă existenţa i-ar reveni în mod singular omului, în măsura în care este om, ea nu ar mai putea fi altundeva decît tocmai în acest [lucru] singular. De asemenea, dacă i-ar reveni omului ca om, ca esenţa sa să nu fie în acest [lucru] singular, ea nu ar putea fi niciodată acolo. Cu adevărat trebuie să se spună că esenţei omului, ca om, nu îi este propriu să fie în cutare sau în cutare singular, sau în suflet. Este deci limpede că natura omului, considerată în mod absolut, este desprinsă de o existenţă de orice fel, fără să excludă însă un anumit fel al existenţei. Şi această natură, astfel înţeleasă, este cea enunţată despre toţi indivizii. Nu se poate susţine însă că unei naturi astfel înţelese îi convine semnificaţia unui concept general, căci acestuia îi aparţine unitatea şi comunitatea *(communitas)*. Dar naturii umane, considerată în mod absolut, nu-i revine nici una dintre aceste două determinări. Căci dacă comunitatea ar fi o notă a conceptului om, atunci oriunde întîlnim omenia ar trebui să

întîlnim şi comunitatea. Acest lucru este însă fals, căci în Socrate nu întîlnim nici un fel de comunitate, ci tot ceea ce este în el este singularizat *(individuatum)*.

De asemenea, nu se poate spune că semnificaţia genului sau a speciei convine naturii umane ca urmare a existenţei pe care o are în individual, căci natura umană nu se întîlneşte în individual în modul unităţii, astfel încît să fie un fel oarecare de unicitate *(ut sit unum)* care să revină tuturor, aşa cum cere conceptul universalităţii. Nu ne rămîne aşadar decît să spunem că naturii umane nu îi convine conceptul speciei decît numai potrivit existenţei pe care o are în intelect. Căci în intelect însăşi natura umană are o existenţă separată de tot ce este individual şi de aceea are acolo un înţeles uniform în legătură cu toţi indivizii, care sînt în afara sufletului [1], în măsura în care este un semn similar pentru toţi şi conduce la cunoaşterea tuturor întru atît întrucît sînt oameni. Prin această împrejurare a unei asemenea relaţii cu toţi indivizii conceptul [naturii umane] obţine şi păstrează înţelesul unui concept al speciei. De aceea şi spune Comentatorul [Averroes] în comentariul său la cartea întîia *Despre suflet* că intelectul este cel care produce universalitatea în lucruri; acelaşi lucru îl spune şi Avicenna în *Metafizica* sa. Dar, deşi această natură gîndită are înţelesul unui concept general, deoarece, raportată fiind la lucruri individuale în afara sufletului, este un semn pentru ele toate, totuşi, potrivit existenţei pe care o are în gîndirea unuia sau altuia, ea este o specie înţeleasă numai particularizat. Şi aici apare evidentă eroarea Comentatorului care, în comentariul său la cartea a treia *Despre suflet*, voia să conchidă din universalitatea formelor intelectului unitatea intelectului în toţi oamenii; dar universalitatea acestei forme nu se întemeiază pe existenţa ei în intelect, ci pe referirea la

[1] *Extra animam* = care au o existenţă în ele însele, independent de relaţia cu subiectul cunoscător. (N. t.)

lucruri ca semn al lucrurilor, la fel cum o statuie corporală reprezentînd mulţi oameni ca imagine sau formă ar avea o existenţă singulară şi proprie ca urmare a plăsmuirii ei din materia din care este făcută, dar ar avea un sens general ca fiind reprezentanta comună a mai multora. Şi pentru că natura umană, înţeleasă în mod absolut, poate fi enunţată despre Socrate, dar în această înţelegere în mod absolut nu-i convine sensul unui concept al speciei, ci aparţine numai accidentelor care i se asociază, ca urmare a existenţei pe care o are în intelect, conceptul speciei nu poate fi enunţat despre Socrate, spunîndu-se „Socrate este specia", ceea ce ar fi însă cu necesitate adevărat dacă conceptul om ar avea înţelesul unui concept al speciei potrivit existenţei pe care specia o are în Socrate, ori dacă ar fi luată în considerare în mod absolut sau în înţelesul de om în genere. Căci orice revine omului ca om poate fi enunţat despre Socrate. Posibilitatea de a fi enunţat despre un lucru singular este o notă fundamentală a genului, cuprinsă în definiţia lui. O aserţiune se realizează prin activitatea intelectului care compune şi divide şi îşi are fundamentul în însăşi unitatea lor, afirmîndu-se unul despre celălalt. Ca urmare, predicabilitatea [faptul că un lucru poate fi spus despre altul] poate fi inclusă în înţelesul conceptului gen, care se realizează deasemenea printr-un act al intelectului. Nu mai puţin însă, acel [lucru] căruia intelectul îi atribuie predicabilitatea prin compunerea unuia cu celălalt nu este însuşi conceptul de gen, ci mai degrabă cel căruia intelectul îi atribuie sensul de gen, aşa cum este, de exemplu, cel indicat prin cuvîntul „vieţuitoare" („animal").

Astfel, relaţia dintre esenţă sau natură şi conceptul speciei este lămurită; înţelesul speciei nu aparţine momentelor ce revin potrivit luării ei în considerare în mod absolut, nici nu aparţine accidentelor ca urmare a existenţei pe care o are în afara sufletului, ca, de exemplu, albeaţa sau negreaţa, ci accidentelor ca urmare a existenţei pe care o are în in-

telect: şi în acest sens îi convine esenţei înţelesul genului sau al diferenţei.

DESPRE PUTERILE SPECIFICE ALE SUFLETULUI[1]

(*Summa Theologica* I, Întrebarea LXXVIII)

În cele ce urmează vom studia puterile specifice ale sufletului. Atenţia teologului se îndreaptă numai spre o cercetare specială privind puterile intelectivă şi apetitivă, în care rezidă virtuţile. Dar deoarece cunoaşterea acestor puteri depinde în anumită măsură de celelalte puteri [adică vegetativă, sensitivă, locomotoare], cercetarea noastră asupra puterilor specifice ale sufletului va fi împărţită în trei părţi: în primul rînd, vom studia acele lucruri care sînt un preambul la intelect, în al doilea rînd, puterile intelective, în al treilea rînd, puterile apetitive.

În ceea ce priveşte prima parte, cercetarea se referă la patru puncte: 1 — puterile sufletului în general; 2 — speciile părţii vegetative; 3 — simţurile externe; 4 — simţurile interne.

Art. I. Este necesar să se deosebească cinci feluri de puteri ale sufletului?

La articolul întîi vom proceda după cum urmează. Se pare că nu trebuie să se deosebească cinci feluri de puteri ale sufletului, şi anume: *vegetativă, sensitivă, apetitivă, locomotoare*, şi *intelectivă*.

[1] Suflet: totalitate a proceselor intelectuale, afective şi voliţionale ale omului. (N. t.)

1 Puterile sufletului sînt numite părţi ale sale. De obicei se consideră însă că sufletul nu are decît trei părţi, şi anume: sufletul vegetativ, sufletul sensitiv şi sufletul raţional. De aceea nu sînt decît trei părţi ale sufletului, şi nu cinci.

2 Apoi, puterile sufletului sînt principiile activităţilor vitale. Dar despre un lucru se spune în patru feluri că este viu. Căci în *De anima* II, 3, filosoful Aristotel spune: *În multe feluri se spune despre un lucru că este viu, şi se spune că este viu [lucrul], chiar dacă numai unul dintre acestea este prezent, ca, de exemplu, intelectul şi simţirea, mişcarea şi repaosul în raport cu locul şi, în cele din urmă, mişcarea de creştere şi descreştere datorată hranei*. De aceea nu sînt decît patru feluri de puteri ale sufletului, cea apetitivă fiind exclusă.

3 Apoi, nu trebuie să atribuim un fel special al sufeltului pentru ceea ce este comun tuturor puterilor. Dar apetenţa[1] este comună fiecărei puteri a sufletului. Astfel, vederea doreşte un obiect vizibil apropriat; de aceea, citim în *Ecl.*, XL, 22: *Ochii doresc graţie şi frumuseţe, dar mai mult decît orice, ţarini verzi*. Şi, din acelaşi motiv, orice altă putere îşi doreşte obiectul apropriat. Prin urmare, nu trebuie să se facă din puterea apetitivă un fel special de putere a sufletului.

4 Apoi, principiul motor la animale este simţul, intelectul, sau apetenţa, după cum spune Filosoful în *De anima* III, 15. De aceea puterea motoare nu trebuie să fie adăugată celor de mai sus ca un fel special al sufletului.

Din contra, Filosoful spune în *De anima* III, 5: *Puterile sînt: vegetativă, sensitivă, apetitivă, locomotoare, şi intelectivă*.

Răspund: Sînt cinci feluri de puteri ale sufletului, aşa cum au fost enumerate mai sus; trei dintre ele sînt numite suflete, iar patru, moduri de a trăi.

Motivul acestei diversităţi este că diversele suflete se deosebesc după cum acţiunea sufletului depăşeşte acţiunea

[1] Apetenţă: tendinţa naturală a vieţuitoarelor de a-şi satisface înclinaţiile. (N. t.)

naturii corporale. Căci întreaga natură corporală se află sub stăpînirea sufletului, raportul lor fiind asemenea celui dintre materie și instrument. De aceea, există o acțiune a sufletului care depășește atît de mult natura corporală, încît nici nu este îndeplinită de vreun organ corporal. Așa este acțiunea *sufletului rațional*. Mai sus, există o altă acțiune a sufletului, care este îndeplinită într-adevăr de un organ corporal, dar nu printr-o oarecare calitate corporală. Așa este acțiunea *sufletului sensitiv;* căci deși caldul și recele, umedul și uscatul și alte asemenea calități corporale sînt cerute pentru acțiunea simțurilor, ele nu sînt însă cerute într-un asemenea mod încît acțiunea simțurilor să aibă loc în virtutea unor calități de acest fel, ci [sînt cerute] numai pentru ceea ce pretinde aptitudinea organului. Cea mai de jos acțiune a sufletului este cea îndeplinită de un organ corporal în virtutea unei calități corporale. Totuși ea depășește acțiunea naturii corporale, pentru că mișcările corpurilor sînt datorate unui principiu exterior, în timp ce aceste acțiuni [ale sufletului] aparțin unui principiu intrinsec; fiindcă orice lucru însuflețit se mișcă singur într-un oarecare fel. Așa este acțiunea *sufletului vegetativ;* căci digestia și cele ce urmează se efectuează instrumental sub acțiunea căldurii, așa cum se spune în *De anima* II, 9.

Felurile puterilor sufletului se deosebesc potrivit obiectelor lor. Căci, cu cît mai înaltă este o putere, cu atît mai universal îi este obiectul, așa cum am spus mai sus (Întrebarea LXXVII, art. 3, la 4). Dar obiectul acțiunii sufletului poate fi luat în considerare din trei puncte de vedere. Căci în suflet există o putere al cărui obiect este numai corpul unit cu sufletul. Puterile de acest fel ale sufletului sînt numite *vegetative*, deoarece puterea vegetativă acționează asupra corpului cu care sufletul este unit. Există un alt fel al puterilor sufletului, fel care privește un obiect mai universal și anume orice corp sensibil, nu numai corpul unit cu sufletul. Și mai există un alt fel al puterilor sufletului, fel care se referă la un

obiect și mai universal, și anume nu numai corpul sensibil, ci orice existență universală. De unde rezultă că ultimile două feluri de puteri ale sufletului acționează nu numai asupra a ceea ce este unit cu ele, ci și asupra unui lucru extrinsec, Și, dat fiind că orice [lucru care] acționează trebuie să fie legat într-un oarecare fel de obiectul asupra căruia își exercită acțiunea, rezultă cu necesitate că acest lucru extrinsec, care este obiectul acțiunii sufletului, trebuie să fie raportat la suflet în două feluri. În primul rînd, în măsura în care acest lucru extrinsec are o aptitudine naturală de a fi unit cu sufletul și de a fi, prin asemănarea sa, în suflet. Sub acest aspect există două feluri de puteri, și anume [puterea] *sensitivă*, referitoare la obiectul mai puțin comun care este corpul sensibil; și [puterea] *intelectivă*, referitoare la obiectul cel mai comun, care este existența universală. În al doilea rînd, avînd în vedere că însuși sufletul are o înclinație și o tendință spre ceva extrinsec. Sub acest aspect sînt, din nou, două feluri de puteri ale sufletului; una — cea *apetitivă* — prin care sufletul este confruntat cu un lucru extrinsec, considerat drept scop, aflat mai întîi în intenție; cealaltă — puterea *locomotoare* — prin care sufletul este confruntat cu un lucru exterior, considerat drept capăt al unei acțiuni și al unei mișcări; căci orice animal se mișcă în scopul realizării unor dorințe și intenții.

Modurile de existență se deosebesc după gradul viețuitoarelor. Sînt unele viețuitoare [1] în care există numai puterea vegetativă, cum sînt plantele. Există altele în care împreună cu puterea vegetativă există și cea sensitivă, dar nu și puterea locomotoare; așa sînt animalele nemișcătoare, ca de exemplu crustaceele. Există altele [viețuitoare] care, în afară de cele de mai sus, au și puteri locomotoare, cum sînt animalele perfecte, care au nevoie de mai multe lucruri

[1] Exemplele sînt alese la nivelul cunoștințelor epocii, dar ele nu afectează structura argumentării. (N. t.)

pentru viaţa lor şi de aceea sînt înzestrate cu mişcare pentru a-şi putea căuta la distanţă cele necesare vieţii. Şi sînt unele vieţuitoare care, pe lîngă [toate] acestea, au şi puterea intelectivă, — şi anume oamenii. Puterea apetitivă nu constituie însă un grad al vieţuitoarelor, pentru că oriunde există un simţ, există şi apetenţă, după cum se spune în *De anima* II, 5.

Astfel primele două obiecţii sînt rezolvate.

La a treia (obiecţie): *Apetitul natural* este înclinaţia pe care orice lucru o are, prin propria sa natură, pentru ceva. Acesta este motivul pentru care orice putere doreşte, conform apetitului ei natural, ceva potrivit cu ea însăşi. Dar *apetitul animal* rezultă din forma aprehendată [1]. Acest apetit necesită o putere specială a sufletului, simpla aprehensiune nefiind suficientă. Căci un lucru este dorit aşa cum este el prin propria sa natură. Dar în puterea aprehensivă el nu există potrivit propriei sale naturi, ci potrivit similitudinii sale. De aci rezultă cu claritate că văzul doreşte în mod natural un obiect vizibil numai în scopul acţiunii sale, adică în scopul vederii. Dar animalul doreşte, prin puterea apetitivă, lucrul văzut, nu numai în scopul vederii, ci şi în alte scopuri. Dacă sufletul nu ar avea nevoie de lucrurile percepute prin simţuri, decît numai pentru activitatea simţurilor, adică numai ca să le simtă, nu ar fi nevoie să se introducă puterea apetitivă ca un fel special printre puterile sufletului, deoarece apetitul natural al puterilor ar fi suficient.

La a patra (obiecţie): Deşi simţurile şi apetitul sînt principiile mişcării animalelor perfecte, totuşi simţul şi apetitul, ca atare, nu sînt suficiente pentru a produce mişcarea, decît dacă li se adaugă o altă putere. Căci atît simţul cît şi apetitul există la animalele nemişcătoare şi totuşi ele nu au putere de mişcare. Căci această putere de mişcare nu există numai

[1] Aprehensiune: sesizarea intelectuală a unui obiect. (N. t.)

în apetit şi în simţ pentru a comanda mişcarea, ci în înseşi părţile corpului, pentru a le face să dea ascultare apetitului sufletului care le pune în mişcare. Dovada acestui lucru este faptul că dacă membrele sînt lipsite de aptitudinea lor naturală, ele nu se mişcă dînd ascultare apetitului.

Art. II Sînt descrise părţile sufletului în mod corespunzător, ca fiind partea nutritivă, augmentativă, şi generativă?

La articolul al doilea vom proceda după cum urmează. Se pare că părţile sufletului vegetativ nu sînt descrise în mod corespunzător ca fiind părţile *nutritivă, augmentativă*, şi *generativă*.

1 Părţile sufletului sînt numite forţe naturale. Dar părţile sufletului sînt deasupra forţelor naturale. De aceea, nu trebuie să clasăm aceste forţe ca puteri ale sufletului.

2 Apoi, nu trebuie să considerăm ceva comun atît lucrurilor vii, cît şi celor nevii drept o oarecare putere a sufletului. Dar generarea este comună tuturor lucrurilor care pot fi generate şi pot decădea, fie vii, fie nevii. De aceea, forţa generativă nu trebuie clasată ca putere a sufletului.

3 Apoi, sufletul este mai puternic decît natura corporală. Dar natura corporală dă prin aceeaşi forţă atît specia, cît şi cantitatea cuvenită. Cu atît mai mult o face, deci, sufletul. Aşadar, puterea augmentativă a sufletului nu este deosebită de puterea generativă.

4 Apoi, orice lucru este menţinut în existenţă prin aceeaşi cauză prin care are existenţa. Dar puterea generativă este cea prin care un lucru viu îşi obţine existenţa. Prin urmare, lucrul viu este menţinut [în viaţă] prin aceeaşi forţă. Or, forţa îndreptată spre menţinerea lucrurlui viu este cea nutritivă, după cum se spune în *De anima* II, 9: *o forţă capabilă să menţină orice* [lucru] *care o primeşte*. Prin urmare nu trebuie să deosebim puterea nutritivă de cea generativă.

Din contra, Filosoful spune, în *De anima* II, 7, că acțiunile sufletului sînt: *generarea, folosirea hranei*, precum și *creșterea*.

Răspund: Partea vegetativă are trei puteri. Căci după cum s-a spus (Art. 1), partea vegetativă are ca obiect corpul însuși, care trăiește prin suflet. De aceea, pentru fiecare corp este necesară o triplă acțiune a sufletului. Una este cea prin care corpul capătă existență și spre acest scop este orientată puterea *generativă*. Alta este cea prin care corpul viu își primește cantitatea cuvenită; spre acest scop este orientată puterea *augmentativă;* iar alta este cea prin care corpul unui lucru viu își păstrează existența și cantitatea cuvenite, spre acest scop este îndreptată puterea *nutritivă*. Trebuie, oricum, să notăm o diferență între aceste puteri. Cea nutritivă și cea augmentativă își au efectul acolo unde există: deoarece corpul însuși unit cu sufletul crește și este menținut de puterile augmentativă și nutritivă, care există în unul și același suflet. Dar puterea generativă nu își are efectul în același corp, ci în altul; pentru că nimic [nici un lucru] nu se poate genera pe sine. De aceea, puterea generativă se apropie, într-un fel, de rangul sufletului sensitiv, a cărui acțiune se extinde la lucrurile exterioare, deși într-un mod mai excelent și mai universal. Căci, *ceea ce se află pe treapta cea mai de sus într-o natură inferioară atinge ceea ce se află pe treapta cea mai de jos în natura superioară*, după cum ne lămurește Dionisie *(De div. nom.* VII, 4*)*. De aceea, dintre aceste trei puteri, cea generativă posedă cea mai mare finalitate, noblețe și perfecțiune, după cum se spune în *De anima* II, 9: *revine* [stă în puterea] *unui lucru perfect să facă altul asemenea lui însuși*. Puterea generativă este servită de puterile augmentativă și nutritivă; iar puterea augmentativă este ajutată de cea nutritivă.

La întîia (obiecție): Asemenea forțe sînt numite naturale, atît pentru că produc un efect similar cu cel al naturii, care și ea dă existență, cantitate și conservare, deși forțele de mai

sus îndeplinesc aceste lucruri într-un mod mai perfect; cît și pentru că aceste forțe își îndeplinesc acțiunile pe cale instrumentală, prin calități active și pasive, care sînt principiile acțiunilor naturale.

La a doua (obiecție): Generarea lucrurilor neînsuflețite este pe de-a întregul dintr-o sursă extrinsecă, în timp ce generarea lucrurilor vii se produce prin ceva aflat în însuși lucrul viu, și anume sămînța, în care se află principiul formativ al corpului. De aceea în lucrul viu trebuie să se afle o putere care să prepare sămînța: și aceasta este puterea generativă.

La a treia (obiecție): Deoarece generarea lucrurilor vii se face din sămînță, este necesar ca la început să fie generat un animal de mici dimensiuni; și pentru acest motiv este necesar ca în suflet să fie o putere prin care [lucrul viu] să fie adus la dimensiunea cuvenită. Dar corpul neînsuflețit este generat dintr-o materie determinată de un agent exterior; de aceea primește dintr-o dată atît natura, cît și cantitatea sa, potrivit condiției materiei.

La a patra (obiecție): Așa cum am spus mai sus (Art. I), acțiunea principiului vegetativ este îndeplinită prin intermediul căldurii, a cărei proprietate este să consume umiditate. De aceea, pentru a reface umiditatea astfel pierdută, este necesară puterea nutritivă, prin care alimentele sînt transformate în substanța corpului. Ea este necesară și pentru acțiunea puterilor augmentativă și generativă.

Art. III Sînt cele cinci simțuri externe deosebite în mod corespunzător?

La articolul al treilea vom proceda după cum urmează. Pare greșit să se deosebească cinci simțuri externe.

1 Simțurile pot cunoaște accidentele. Dar există o mulțime de feluri de accidente și deoarece puterile se deosebesc prin obiectele lor, se pare că simțurile se multiplică potrivit numărului felurilor de accidente.

2 Apoi, mărimea și configurația, precum și alte lucruri care sînt numite *obiecte sensibile comune (sensibilia communia)* nu sînt *obiecte sensibile prin accident (sensibilia per accidens)*, ci sînt deosebite de acestea în *De anima* II, 13. Dar diversitatea obiectelor ca atare, diversifică puterile. Și pentru că, din acest motiv, dimensiunea și configurația diferă mai mult de culoare decît sunetul, pare că puterea sensitivă care poate sesiza dimensiunea sau configurația este mai necesară decît cea care sesizează culoarea și sunetul.

3 Apoi, un simț se referă la o contrarietate, așa cum vederea se referă la alb și negru. Dar pipăitul se referă la mai multe contrarietăți, cum sînt caldul și recele, umedul și uscatul și altele de același fel. De aceea, nu există un singur simț, ci mai multe. În consecință există mai mult decît cinci simțuri.

4 Apoi, specia nu este despărțită de gen. Dar gustul este un pipăit. De aceea nu trebuie clasat ca deosebit de pipăit.

Din contra, Filosoful spune în *De anima* II, 1: *nu există alt simț în afara celor cinci.*

Răspund: Motivul deosebirii și numărul simțurilor a fost atribuit de unii organelor în care unul sau altul dintre elemente este preponderent, ca aerul, apa sau altceva de acest fel; alții l-au atribuit mediului, care este fie în conjuncție, fie extrinsec, și este fie apă, fie aer sau altceva de acest fel; iar alții l-au atribuit naturii variate a calităților sensibile, după cum asemenea calități aparțin unui corp simplu ori rezultă din complexitate. Dar nici una dintre aceste explicații nu este satisfăcătoare. Căci nu puterile sînt pentru organe, ci organele pentru puteri; de aceea nu există diverse puteri pentru că există diverse organe, ci din contra natura a instituit diversitatea organelor, ca să poată fi adaptate la diversitatea puterilor. Și, în același fel, natura a atribuit diverse medii pentru diverse simțuri, potrivit cu ceea ce este convenabil pentru acțiunea puterilor. Dar cunoașterea naturii calităților sensibile nu revine simțurilor, ci intelectului.

Așadar numărul și diferențierea simțurilor externe trebuie atribuită [acelui] lucru care aparține [în mod] propriu și direct simțurilor. Dar simțul este o putere pasivă care este transformată în mod natural de obiectele sensibile exterioare. Astfel fiind, cauza exterioară a unei asemenea schimbări este ceea ce este perceput direct de simțuri și puterile sensitive se deosebesc potrivit diversității acestei cauze exterioare.

Schimbarea este de două feluri: una naturală, alta spirituală. Schimbarea naturală are loc potrivit formei schimbătorului primit, conform existenței naturale a acestuia, de către cel ce se schimbă: așa cum căldura este primită în lucrul încălzit. Dar schimbarea spirituală are loc potrivit formei schimbătorului primit, conform existenței spirituale a acestuia, de către cel ce se schimbă: așa cum forma culorii este primită în pupilă, care nu devine însă colorată din acest motiv. Dar, pentru acțiunea simțurilor este necesară o schimbare spirituală, prin care intenția formei sensibile este realizată în organul sensitiv; dacă nu ar fi așa și dacă schimbarea naturală singură ar fi suficientă pentru acțiunea simțului, toate corpurile naturale ar simți cînd ar fi supuse unei schimbări. Dar, la unele simțuri întîlnim numai o schimbare spirituală, așa cum este în cazul *văzului*. La altele, întîlnim nu numai o schimbare spirituală, ci și una naturală: fie numai referitoare la obiect, fie referitoare și la organ. În ceea ce privește obiectul întîlnim schimbare naturală: în legătură cu locul, la sunet, care este obiectul *auzului*, căci sunetul este cauzat de percuție și de agitația aerului; în ceea ce privește alterarea, la miros, care este obiectul [simțului] mirosului, căci pentru a emite un miros, corpul trebuie să fie afectat, într-o oarecare măsură de căldură. În ceea ce privește organul, schimbarea naturală are loc la *pipăit* și la *gust*: căci mîna care atinge ceva cald devine caldă, iar limba este umezită de umiditatea îmbucăturii. Dar organele mirosului și auzului nu sînt afectatea în activitatea lor de nici o schimbare naturală, cel mult în mod accidental.

Văzul, care este lipsit de schimbare naturală atît în organul, cît și în obiectul său, este cel mai spiritual, mai perfect și mai universal dintre toate simțurile; după el vine auzul și apoi mirosul, care necesită o schimbare naturală a obiectului. Însă mișcarea locală este mai perfectă și în mod natural anterioară mișcării de alterare, după cum se dovedește în *Phys.* VIII, 14. Pipăitul și gustul sînt cele mai materiale simțuri: o deosebire despre care vom vorbi mai tîrziu. Ca urmare, pentru a evita orice schimbare naturală în organul lor, celelalte trei simțuri nu se exercită printr-un mediu unit cu ele, așa cum se întîmplă în ceea ce privește aceste două [din urmă] simțuri.

La întîia (obiecție): Nu fiecare accident are în el însuși puterea de a face o schimbare, ci numai calitățile speciei a treia, care sînt principiile alterării. Și, de aceea, numai asemenea calități sînt obiecte ale simțurilor, căci, așa cum se spune în *Phys.* VII, 4: *simțurile sînt schimbate prin aceleași lucruri prin care sînt schimbate și corpurile neînsuflețite.*

La a doua (obiecție): Mărimea, configurația și altele asemănătoare, care sînt numite *obiecte sensibile comune*, sînt calea de mijloc între *obiectele sensibile prin accident* și *obiectele sensibile propriu-zise*, care sînt obiectele simțurilor. Căci în primul rînd și prin natura lor însăși, obiectele sensibile propriu-zise sînt cele care afectează simțurile, deoarece sînt calități care produc modificarea. Dar toate obiectele sensibile comune pot fi reduse la cantitate. În ceea ce privește dimensiunea și numărul este clar că ele sînt specii ale cantității: configurația este o calitate apropiată de cantitate, deoarece noțiunea de configurație constă în fixarea limitelor cantității. Mișcarea și repaosul sînt resimțite, după cum subiectul este afectat pe o cale sau pe mai multe căi în mărimea sau în distanța locală, sau în unele calități sensibile, ca în mișcarea de modificare. Și astfel, a simți mișcarea și repaosul înseamnă, într-un oarecare fel, să simți unul și mai multe lucruri. Dar cantitatea este subiectul cel mai

apropiat al calităților care cauzează modificarea, așa cum suprafața este subiectul culorii. De aceea, obiectele sensibile comune nu mișcă simțurile în primul rînd și prin propria lor natură, ci datorită calității sensibile: ca suprafața din cauza culorii. Dar ele nu sînt obiecte sensibile prin accident, deoarece produc o anumită diversitate în schimbarea simțurilor. Căci simțul este afectat în mod diferit de o suprafață mare și de una mică, chiar despre albeață se spune că este mare sau mică, și de aceea este împărțită potrivit propriului ei subiect.

La a treia (obiecție): Așa cum spune Filosoful în *De anima* II, 22, 23, simțul pipăitului este unul prin gen, dar este divizat în mai multe simțuri potrivit speciei și pentru acest motiv se extinde la diverse contrarietăți. Oricum, aceste simțuri nu sînt separate unul de altul în organul lor, ci sînt răspîndite în întregul corp, astfel încît deosebirea lor [dintre aceste simțuri] nu este evidentă. Gustul, care percepe dulcele și amarul, însoțește pipăitul pe limbă, dar nu și în întreg corpul: de aceea poate fi deosebit cu ușurință de simțul pipăitului. Deci putem spune că toate aceste contrarietăți concordă într-un oarecare gen proxim și toate într-un gen comun, care este obiectul simțului pipăitului potrivit unei rațiuni comune. Oricum, un asemenea gen comun este lipsit de nume, la fel cum însuși genul proxim al caldului și frigului este nenumit.

La a patra (obiecție): După cum spune Filosoful, în *De anima* II, 19, 22, simțul gustului este un fel de pipăit care există numai pe limbă. El nu se deosebește de pipăit în general ci numai de speciile de pipăit distribuite în corp. Dacă pipăitul este un singur simț, din cauza aceleiași rațiuni comune a obiectului, trebuie să spunem că gustul se deosebește de pipăit din cauza rațiunii diferite a modificării. Căci pipăitul implică nu numai o modificare spirituală, ci și una naturală în organul ei, potrivit calității care este obiectul ei propriu. Dar organul gustului nu este schimbat

în mod necesar printr-o modificare naturală potrivit calității care este propriul său obiect, astfel încît limba însăși nu devine dulce sau amară, ci datorită calității care este un preambul și pe care este bazat gustul, această calitate fiind umiditatea, obiectul pipăitului.

Art. IV Sînt simțurile interne deosebite în mod corespunzător?

La articolul al patrulea vom proceda după cum urmează. Se pare că simțurile interne nu sînt deosebite în mod corespunzător.

1 Ceea ce este comun nu este despărțit de ceea ce este propriu. De aceea, simțul comun nu trebuie să fie enumerat printre puterile sensitive interne, pe lîngă simțurile externe proprii.

2 Apoi, nu este necesar să se stabilească o putere internă de aprehendare cînd simțul propriu și extern este suficient. Or, simțurile proprii și externe sînt suficiente spre a putea judeca lucrurile sensibile, căci fiecare simț judecă propriul său obiect. De asemenea, ele par a fi îndestulătoare pentru perceperea propriilor lor acțiuni, căci dat fiind că acțiunea simțurilor se exercită într-un oarecare fel între putere și obiectul ei, pare că văzul trebuie să fie mult mai capabil să perceapă propria sa vedere, ca fiind mai apropiată de el decît culoarea, și în același fel și cu celelalte simțuri. De aceea, nu este necesar să se stabilească o putere internă numită simț comun.

3 Apoi, după Filosof *(De memor. et reminisc. 2)*, imaginația și memoria sînt pasiuni ale primului sensitiv. Dar pasiunea nu se desparte de subiectul ei. De aceea, memoria și imaginația nu trebuie să fie stabilite ca puteri deosebite de simțuri.

4 Apoi, intelectul depinde de simțuri mai puțin decît orice putere a părții sensitive. Dar intelectul nu cunoaște nimic decît ceea ce primește, de la simțuri, de aceea citim în *Poster.* I, 30 că, *celor ce le lipsește un simț, le lipsește unul din felurile cunoașterii.* Din acest motiv, este mult mai puțin necesar să atribuim părții sensitive o putere, numită de unii estimativă, pentru perceperea intențiilor pe care simțurile nu le percep.

5 Apoi, acțiunea puterii cogitative, care constă în comparare, adunare și împărțire, și acțiunea reminiscenței, care constă în utilizarea unui fel de silogism în scopul cercetării, nu sînt mai puțin îndepărtate de acțiunea puterilor estimativă și memorativă, decît este acțiunea puterii estimative față de acțiunea imaginației. De aceea nu trebuie să adăugăm puterile cogitativă și reminiscitivă puterilor estimativă și memorativă și nici nu trebuie să deosebim puterile estimativă și memorativă de imaginație.

6 În afară de aceasta Augustin, în *Super Gen. ad litt.* XII, 6, 7, 24, descrie trei feluri de vederi, și anume: corporală, care este o acțiune a simțului; spirituală, care este o acțiune a imaginației sau fantaziei; și intelectuală, care este o acțiune a intelectului. De aceea nu există o putere interioară între simț și intelect, în afara imaginației.

Din contra, Avicenna, în *De anima* IV, 1, stabilește cinci feluri de puteri interioare sensitive, și anume: *simțul comun, fantazia, imaginația* și puterile *estimativă* și *memorativă.*

Răspund: Cum natura nu duce lipsa lucrurilor necesare, trebuie să existe tot atîtea acțiuni ale sufletului sensitiv, cîte sînt suficiente pentru viața unui animal perfect. Dacă vreuna dintre aceste acțiuni nu poate fi redusă la același principiu, ea trebuie să fie atribuită unor puteri diverse, deoarece o putere a sufletului nu este nimic altceva decît principiul proxim al acțiunii sufletului. Trebuie să observăm acum că, pentru viața unui animal perfect, animalul trebuie să aprehendeze intelectual un lucru nu numai în momentul prezenței sensibile a acestuia, ci și cînd lucrul este absent; altfel, de vreme ce mișcarea și acțiunea animalului preced aprehensiunea, acesta nu s-ar mișca pentru a căuta ceva

absent. Dar se observă tocmai contrariul, mai ales la animalele perfecte, care se mişcă prin înaintare, căci se mişcă spre ceva aprehendat şi absent. De aceea, un animal nu trebuie să primească prin sufletul sensitiv numai speciile lucrurilor sensibile, cînd este afectat actual de acestea, ci trebuie, de asemenea, să le reţină şi să le păstreze. Dar la lucrurile corporale primirea şi reţinerea sînt bazate pe diverse principii: lucrurile umede se primesc bine, dar se reţin cu greutate, în timp ce contrarul este adevărat pentru lucrurile uscate. De aceea, întrucît puterea sensitivă este acţiunea unui organ corporal, urmează că puterea care primeşte speciile [lucrurilor] sensibile trebuie să fie diferită de puterea care le păstrează. Pe lîngă acestea, trebuie să observăm că dacă animalul ar fi mişcat numai de lucrurile plăcute sau neplăcute, aşa cum afectează simţul, nu ar fi necesar să se presupună că animalul are o putere în afara aprehendării acelor forme pe care le percep simţurile şi în legătură cu care animalul resimte plăcere sau repulsie. Dar animalul are nevoie să caute sau să evite anumite lucruri nu numai pentru că sînt plăcute sau neplăcute simţurilor, ci şi pentru alte avantaje şi utilităţi sau dezavantaje, la fel cum oaia o ia la fugă cînd vede un lup, nu din cauza culorii sau configuraţiei acestuia, ci ca un duşman natural, şi la fel cum o pasăre adună paie nu pentru că sînt plăcute simţurilor, ci pentru că sînt folositoare la clădirea cuibului. Din această cauză, animalul trebuie să perceapă în felul acesta intenţii pe care simţul extern nu le percepe. Iar pentru aceasta este necesar un oarecare principiu distinct, aceasta pentru că percepţia formelor sensibile are loc printr-o modificare cauzată de obiectul sensibil, ceea ce nu este cazul cu perceperea acestor intenţii.

Astfel, din acest motiv, pentru recepţia formelor obiectelor sensibile sînt destinate *simţul propriu* şi *simţul comun*, despre a căror deosebire vom vorbi ulterior (la 1, la 11). Dar, pentru reţinerea şi păstrarea acestor forme, sînt stabilite fantezia sau imaginaţia, care sînt acelaşi lucru, căci

fantezia sau imaginaţia sînt ca un fel de tezaur de forme primite prin simţuri. Pentru aprehendarea intenţiilor care nu sînt primite prin simţuri este destinată puterea *estimativă*, iar pentru păstrarea lor este destinată puterea *memorativă*, care este tezaurul unor asemenea intenţii. Dovadă despre aceasta este faptul că principiul memoriei animalelor se află într-o oarecare asemenea intenţie, de exemplu că ceva este nociv sau avantajos. Şi adevărata raţiune a trecutului pe care memoria o respectă trebuie să fie enumerată printre aceste intenţii.

Trebuie să observăm acum că, în ceea ce priveşte formele sensibile, nu există o diferenţă între om şi celelalte animale, căci atît omul, cît şi ele sînt modificate în acelaşi fel de lucrurile sensibile exterioare. Dar există o diferenţă în ceea ce priveşte intenţiile menţionate. Căci celelalte animale percep aceste intenţii numai printr-un fel de instinct natural, dar omul [le percepe] cu ajutorul comparaţiei ideilor. De aceea, puterea care la celelalte animale este numită estimativă naturală, este numită la om *cogitativă* şi descoperă aceste intenţii printr-un fel de comparaţii. De aceea este numită *raţiune particulară*, căreia medicii îi atribuie un anumit organ particular şi anume partea de mijloc a capului. Ea compară intenţiile individuale, la fel cum raţiunea intelectuală compară intenţiile universale. În ceea ce priveşte puterea memorativă, omul nu are numai memorie, aşa cum o au şi celelalte animale cînd îşi amintesc brusc trecutul, ci şi reminiscenţă cum am spune silogistică, care urmăreşte amintirea trecutului potrivit intenţiilor individuale. Totuşi, Avicenna aşază între puterea estimativă şi cea imaginativă o a cincea putere, care combină şi divide formele imaginate, ca atunci cînd din forma imaginată a aurului şi din forma imaginată a muntelui alcătuim forma imaginată a unui munte de aur, pe care nu l-am văzut niciodată. Dar această operaţie nu se întîlneşte la alte animale decît la om, acestora [animalelor] fiindu-le suficientă în acest scop pu-

terea imaginativă. Şi Averroes atribuie această acţiune omului în cartea sa *De sensu et sensibilibus*, 7.

Astfel nu este necesar să se atribuie părţii sensitive mai mult de patru puteri interne, şi anume: simţul comun, imaginaţia, puterea estimativă şi puterea memorativă.

La întîia (obiecţie): Simţul interior nu este numit *comun* prin predicaţie, ca şi cînd ar fi un gen, ci ca rădăcină comună şi principiu al simţurilor externe.

La a doua (obiecţie): Simţul propriu judecă obiectul sensibil propriu-zis, deosebindu-l de alte lucruri care cad sub acelaşi simţ, ca atunci cînd, de exemplu, deosebim albul de negru sau de verde. Dar nici văzul, nici gustul nu pot deosebi albul de dulce: căci cel ce deosebeşte două lucruri, trebuie să le cunoască pe amîndouă. De aceea, judecata deosebitoare trebuie să fie atribuită simţului comun, la care trebuie să fie raportate, ca la un termen comun, toate aprehendările simţurilor şi prin care sînt percepute toate intenţiile simţurilor, ca atunci cînd cineva vede că vede. Într-adevăr, acest lucru nu poate fi realizat de simţul propriu, care nu cunoaşte altceva decît forma sensibilă prin care este modificat, modificare în care se realizează acţiunea văzului şi din care [modificare] urmează o alta în simţul comun care percepe actul vederii.

La a treia (obiecţie): Aşa cum o putere decurge din suflet prin intermediul alteia, după cum s-a spus mai sus (Întrebarea LXXVII, art. 7), tot aşa sufletul este supus altei puteri prin mijlocirea alteia. Şi potrivit acestui mod imaginaţia şi memoria sînt numite pasiuni ale primului sensitiv.

La a patra (obiecţie): Cu toate că acţiunea intelectului îşi are originea în simţuri, totuşi în lucrul aprehendat prin simţuri intelectul cunoaşte multe [lucruri] pe care simţurile nu le pot percepe. Şi la fel se întîmplă şi în cazul puterii estimative, deşi într-un mod mai puţin perfect.

La a cincea (obiecţie): Puterea cogitativă şi puterea memorativă la om nu-şi datoresc excelenţa unui lucru propriu părţii sensitive, ci unei anumite afinităţi şi proximităţi de raţiunea universală care, pentru a spune astfel, se revarsă în ele. De aceea, ele nu sînt puteri distincte, ci aceleaşi, doar mai perfecte decît la celelalte animale.

La a şasea (obiecţie): Augustin numeşte vedere spirituală pe cea efectuată de imaginile corpurilor în absenţa corpurilor. De aici rezultă că această proprietate este comună tuturor aprehensiunilor interioare.

DESPRE PUTERILE INTELECTIVE

(*Summa Theologica* I, Întrebarea LXXIX)

Urmează acum problema puterilor intelective. Ea se împarte în treisprezece articole:

1 Este intelectul o putere a sufletului sau esenţa acestuia?
2 Dacă este o putere, este o putere pasivă?
3 Dacă este o putere pasivă, se poate admite un intelect activ (*intelectus agens*)?
4 Este intelectul ceva care aparţine sufletului?
5 Este intelectul activ unul şi acelaşi în toţi oamenii?
6 Este memoria în intelect?
7 Este ea o altă putere decît intelectul?
8 Este raţiunea o putere diferită de intelect?
9 Sînt raţiunea superioară şi raţiunea inferioară puteri diferite?
10 Este inteligenţa o putere diferită de intelect?
11 Sînt intelectul speculativ şi intelectul practic puteri diferite?
12 Este sindereza[1] o putere care aparţine părţii intelective?

[1] Sindereză: aici, habitudinea naturală a principiilor practice, aşa cum intelectul este habitudinea principiilor speculative. (N. t.)

13 Este conştiinţa o oarecare putere a părţii intelective?

Art. I Este intelectul o oarecare putere a sufletului sau însăşi esenţa acestuia?

La articolul întîi vom proceda după cum urmează. Se pare că intelectul nu este o oarecare putere a sufletului, ci însăşi esenţa acestuia.

1 Într-adevăr intelectul pare să fie acelaşi lucru ca spiritul *(mens)*. Dar spiritul nu este o putere a sufletului, ci însăşi esenţa lui: căci Augustin spune, în *De Trinit.* IX, 2: *Sufletul şi spiritul nu indică un raport, ci desemnează esenţa însăşi.* Prin urmare, intelectul este însăşi esenţa sufletului.

2 Apoi, diversele puteri ale sufletului nu sînt reunite într-o anumită putere, ci numai în însăşi esenţa sufletului. Dar apetitul şi intelectul sînt genuri diferite ale puterilor sufletului, după cum se spune în *De anima* II, 5; se reunesc însă în spirit: căci Augustin pune, în *De Trinit.* X, 11, inteligenţa şi voinţa în spirit. Prin urmare, spiritul şi intelectul sînt însăşi esenţa sufletului şi nu o oarecare putere a lui.

3 Apoi, Grigorie spune, în *Homil. Ascensionis* (în *Evang.*, XXIX): *omul înţelege ca îngerii.* Dar îngerii sînt numiţi spirite şi intelecte. Prin urmare, spiritul şi intelectul omului nu sînt o oarecare putere a sufletului, ci sufletul însuşi.

4 Apoi, o substanţă oarecare este intelectivă, pentru că este imaterială. Dar sufletul este imaterial prin esenţa sa. Prin urmare, şi sufletul trebuie să fie intelectiv prin esenţa sa.

Din contra, Filosoful spune, în *De anima* II, 5, că intelectul este o putere a sufletului.

Răspund: Trebuie să spunem, potrivit celor arătate pînă acum, că intelectul este o oarecare putere a sufletului, şi nu însăşi esenţa acestuia. Aşadar, principiul nemijlocit al operaţiei este însăşi esenţa lucrului care operează, cînd însăşi operaţia este existenţa acestuia. Căci ceea ce este potenţa faţă de operaţie, adică faţă de ceea ce o face să fie în act, este şi esenţa faţă de existenţă. Numai în Dumnezeu, intelectul este identic cu esenţa sa. Dar în toate creaturile înzestrate cu intelect, intelectul este o oarecare putere de înţelegere.

La întîia (obiecţie): Trebuie să spunem că *simţul* este considerat uneori drept potenţă, alteori drept însuşi sufletul sensitiv. El denumeşte sufletul sensitiv cînd indică numele principalei potenţe a acestuia, care este simţul. Şi, în acelaşi fel, el denumeşte sufletul intelectiv, cînd indică facultatea mai importantă a acestuia, *intelectul;* aşa după cum se spune în *De anima* I, că *intelectul este o oarecare substanţă.* Iar Augustin spune în acelaşi fel că spiritul este o *esenţă.*

La a doua (obiecţie): Trebuie să spunem că apetitul şi intelectul sînt genuri diferite ale puterilor sufletului, potrivit diverselor feluri în care îşi ating obiectul. Dar apetitul ţine în parte de intelect şi în parte de simţuri, după cum acţionează prin organele corporale sau fără aceste organe: căci apetitul urmează după aprehensiune [percepţie]. De aceea, Augustin aşază voinţa în spirit, iar Filosoful în raţiune *(De anima,* II, 15*)*.

La a treia (obiecţie): Trebuie să spunem că la îngeri nu există altă putere decît intelectul şi voinţa, care este o consecinţă a intelectului. Şi, de aceea, îngerul este numit *spirit* sau *intelect*, deoarece întreaga sa putere constă în aceasta. Dimpotrivă, sufletul are multe alte puteri, cum sînt cele sensitive şi cele nutritive. Şi de aceea nu este similar.

La a patra (obiecţie): Trebuie să spunem că însăşi imaterialitatea substanţei inteligente create nu este intelectul acesteia; ci puterea de înţelegere îi vine din imaterialitate. De aceea intelectul nu poate fi substanţa sufletului, ci o virtute [*virtus* — putere] sau o potenţă a sa.

Art. II Este intelectul o putere pasivă?

La articolul al doilea vom proceda după cum urmează. Se pare că intelectul nu este o putere pasivă.

1 Intelectul este pasiv potrivit materiei, dar este activ potrivit formei. Dar puterea intelectivă este o consecință a imaterialității substanței inteligente. Prin urmare, intelectul pare să nu fie o putere pasivă.

2 Apoi, puterea intelectivă este incoruptibilă, așa cum s-a spus mai sus (Întreb. 75, art. 6). *Dar intelectul, dacă este pasiv, este coruptibil*, după cum se spune în *De anima*, III, 10. Prin urmare, puterea intelectivă nu este pasivă.

3 Apoi, activul este mai nobil decît pasivul, după cum spune Augustin (*Sup. Gen. ad. latt., XII, 16*) și Aristotel (*De anima*, III, 10). Dar toate părțile puterii vegetative sînt active, cu toate că sînt cele mai mici puteri ale sufletului. Deci cu atît mai mult, sînt active toate puterile intelective, care sînt cele mai înalte.

Din contra, Filosoful spune, în *De anima*, III, 9, că *a înțelege este ceva pasiv*.

Răspund: Trebuie să spunem că pasivul se înțelege în trei feluri. În primul fel, în modul cel mai propriu; astfel, de exemplu, ca atunci cînd ceva [un lucru] este scos din ceea ce îi convine potrivit naturii sale sau propriei sale înclinații: așa cum apa primește căldura contrară răcelii sale naturale și așa cum omul suferă boala sau tristețea. În al doilea fel, într-un mod mai puțin propriu, se spune pasiv cînd ceva [un lucru] pierde ceva ce îi convine sau chiar ceva nu-i convine; și în acest înțeles se spune pasiv nu numai despre cineva care se îmbolnăvește, ci chiar despre cineva care se însănătoșește, nu numai despre cineva care se întristează, ci chiar despre cineva care se bucură, cu alte cuvinte despre orice lucru care suferă o alterare sau o modificare oarecare. În al treilea fel, se spune pasiv, în modul obișnuit, despre ceva [un lucru] numai datorită faptului că fiind în potență în vederea a ceva [a unui lucru] primește acel ceva [lucru] spre care era în potență, abstracție făcînd de ceea ce îi este luat. Potrivit acestui fel se spune pasiv despre orice lucru care trece din potență în act, chiar dacă se perfecționează

[prin aceasta]. Și așa a înțelege pentru noi înseamnă a fi pasiv.

Iată motivul acestui lucru. Așa cum am spus mai sus (Întrebarea LXXVIII, art. I), intelectul operează asupra existenței în universalitatea ei. Prin urmare, putem cerceta dacă intelectul este în act sau în potență, prin faptul că cercetăm raporturile intelectului cu existența universală. Există, într-adevăr, un intelect care, față de existența universală, se raportează ca actul întregii existențe. Așa este intelectul divin, care este esența lui Dumnezeu, în care întreaga existență preexistă, originar și virtual, ca în cauza sa primă. De aceea, intelectul divin nu este în potență, ci este un act pur. Dar nici un intelect creat nu poate să se raporteze față de întreaga existență universală ca act, deoarece, pentru aceasta, ar trebui să fie o existență infinită. De aici, urmează că orice intelect creat, prin însăși faptul că este, nu este actul tuturor inteligibilelor, ci se comportă cu acestea la fel ca potența față de act.

Dar potența se raportează la act în două feluri. Există o oarecare potență care este întotdeauna perfectă prin actul ei; așa spunem despre materia corpurilor cerești. Dar există o potență care nu este întotdeauna în act, ci trece din potență în act, așa cum se întîmplă cu lucrurile supuse generării și compunerii. Intelectul îngeresc este întotdeauna în act față de inteligibilele sale, deoarece este mai apropiat de intelectul prim, care este act pur, așa cum am spus mai sus (Întrebarea LVIII, art. I). Dar intelectul uman, care se află pe treapta cea mai de jos a intelectelor și este cel mai îndepărtat de perfecțiunea intelectului divin, este în potență față de inteligibile; și la început este ca *o tablă pe care nimic nu este scris*, după cum spune Filosoful, în *De anima* III, 9. Aceasta rezultă în mod evident din faptul că la început sîntem inteligenți numai în potență și devenim inteligenți în act doar mai tîrziu. Este deci limpede că a înțelege este

în noi *ceva pasiv*, în cel de al treilea înţeles al pasivităţii. Prin urmare, intelectul este o putere pasivă.

La întîia (obiecţie): Această obiecţie se sprijină pe întîiul şi pe al doilea înţeles al pasivităţii, care sînt proprii materiei prime. Dar al treilea înţeles al pasivităţii se referă la ceea ce aflîndu-se în potenţă trece în act.

La a doua (obiecţie): Unii spun că *intelectul pasiv* este apetitul sensitiv, în care se află pasiunile sufletului, şi chiar în *Etica* I, 20 se spune despre el că este *raţional prin participare*, deoarece *ascultă de raţiune*. Dar, potrivit, altora, intelectul pasiv este facultatea cogitativă, pe care o numesc *raţiune particulară*. În amîndouă aceste păreri *pasivul* poate fi luat în primele două înţelesuri ale pasivităţii, deoarece intelectul astfel înţeles este întotdeauna actul unui oarecare organ corporal. Dar intelectul care este în potenţă faţă de inteligibile şi pe care Aristotel *(De anima* III, 7*)* îl numeşte, din această cauză, *intelect posibil*, nu este pasiv decît în cel de al treilea sens, pentru că nu este actul unui organ corporal. Şi, ca atare, este incoruptibil.

La a treia (obiecţie): Trebuie să spunem că activul este superior pasivului, dacă atît pentru unul cît şi pentru celălalt acţiunea are acelaşi obiect; dar acest lucru nu este întotdeauna adevărat, dacă obiectele sînt diferite. Dar intelectul este o putere pasivă faţă de orice existenţă universală. Forţa vegetativă este însă activă faţă de o anumită existenţă particulară, cu alte cuvinte faţă de propriul ei corp. În acest caz, nimic nu stă împotrivă ca pasivul să fie superior unui atare activ.

Art. III Dacă se poate admite un intelect activ?

La articolul al treilea vom proceda după cum urmează. Se pare că nu putem admite un intelect activ.

1 Aşa cum sînt simţurile faţă de lucrurile sensibile, este şi intelectul faţă de lucrurile inteligibile. Dar, cum simţul este în potenţă faţă de lucrurile sensibile, nu putem spune că simţul este activ, ci numai că simţul este pasiv. Prin urmare, deoarece intelectul nostru este în potenţă faţă de lucrurile inteligibile, se pare că nu putem admite un intelect activ ci numai unul posibil.

2 Apoi, dacă s-ar spune că în simţ există un oarecare agent cum este lumina, — mă împotrivesc. Lumina este necesară văzului, întrucît face mediul luminos în act, deoarece culoarea însăşi, potrivit ei însăşi, este obiectul vederii. Prin urmare nu este necesar să admitem un intelect activ.

3 Apoi, asemănarea a entului este primită în lucrul pasiv potrivit modului de exis enţă al acestuia. Dar intelectul posibil este o putere imaterială. Prin urmare, imaterialitatea sa este suficientă ca formele să fie primite în el într-un fel imaterial. Dar prin însuşi faptul că o formă oarecare este imaterială, este inteligibilă în act. Prin urmare, nu este necesar să admitem un intelect activ în scopul de a trece speciile inteligibile în act.

Din contra, Filosoful spune, în *De anima* III, 10, că *la fel ca întreaga natură, şi în suflet există ceva prin care toate lucrurile pot exista şi ceva prin care toate lucrurile sînt făcute*. Prin urmare, trebuie să admitem un intelect activ.

Răspund: Trebuie să spunem că, potrivit părerii lui Platon, nu este necesar să admitem un intelect activ pentru a trece lucrurile inteligibile în act, ci cel mult pentru a da lumina inteligibilă inteligenţei pentru îndeplinirea funcţiunilor ei, aşa cum vom arăta mai jos (art. IV, Întrebarea LXXXIV, art. VI). Într-adevăr, Platon afirmă că formele lucrurilor naturale pot subzista fără materie; şi sînt, prin urmare, inteligibile: şi aceasta deoarece un lucru este inteligibil în act, pentru că este imaterial. Şi, în acest fel, le numeşte *specii* [forme] sau *idei* şi spune că prin participarea la ele este formată materia corporală, astfel încît individul să fie constituit în mod natural în genurile şi în speciile proprii, astfel încît intelectul nostru să poată obţine ştiinţa lucrurilor potrivit genurilor şi speciilor lor.

Dar, cum după Aristotel (*Metaf.* III, 9) formele lucrurilor naturale nu pot exista fără materie și [deci] formele existente în materie nu sînt inteligibile în act, rezultă că naturile sau formele lucrurilor sensibile, pe care le înțelegem, nu sînt [de asemenea] inteligibile în act. Dar nimic nu trece din potență în act, decît printr-o oarecare existență aflată în act, așa cum, de exemplu, simțul ajunge în act printr-un [lucru] sensibil aflat în act. Prin urmare, trebuie să admitem în intelect o anumită virtute [putere] care face ca lucrurile inteligibile să treacă în act prin abstragerea speciilor din condițiile lor materiale.

La întîia (obiecție): Trebuie să spunem că lucrurile sensibile sînt în act în afara sufletului nostru și de aceea nu este necesar să admitem un simț activ. Și de aici rezultă că în partea nutritivă [a sufletului], toate puterile sînt active, dar în partea sensitivă [a sufletului] toate sînt pasive, iar în partea intelectivă [a sufletului] există ceva activ și ceva pasiv.

La a doua (obiecție): Trebuie să spunem că există două păreri în legătură cu efectul luminii. Unii spun că lumina este necesară văzului, pentru că face culorile vizibile în act. Și în acest sens, în același fel și pentru același motiv, intelectul activ este necesar înțelegerii, tot așa cum lumina este necesară vederii. Dar alții susțin că lumina este necesară vederii, nu pentru a face culorile vizibile în act, ci pentru a face mediul limpede, după cum spune Comentatorul, în *De anima* IV, 68. Și, potrivit acestui lucru, cînd Aristotel compară intelectul activ cu lumina, el spune numai că aceasta din urmă este necesară vederii, așa cum cel dintîi este necesar înțelegerii, dar nu pentru același motiv.

La a treia (obiecție): Trebuie să spunem că, presupunînd existența unui agent, se întîmplă desigur că asemănarea sa este primită în diverse feluri în diverse subiecte, potrivit diferitelor alcătuiri ale acestora. Dar dacă agentul nu preexistă, alcătuirea primitorului nu are în această privință nici o eficiență. Dar inteligibilul în act nu este ceva care

există în natura lucrurilor, cel puțin în natura lucrurilor sensibile, care nu există independent de materie. Și, de aceea, nu ar fi suficientă imaterialitatea intelectului posibil pentru a înțelege, dacă nu ar fi de față și un intelect activ, care să aducă inteligibilele în act pe calea abstracției.

Art. IV Este intelectul activ ceva care aparține sufletului?

La articolul al patrulea vom proceda după cum urmează. Se pare că intelectul activ nu este ceva care aparține sufletului.

1 Într-adevăr, efectul intelectului activ este să ilumineze sufletul și să-l facă capabil de înțelegere. Dar acest lucru nu-l poate face decît prin ceva superior sufletului, potrivit spuselor lui Ioan (I, 9): *Era lumina adevărată care îl luminează pe orice om ce vine pe această lume.* Prin urmare, se pare că intelectul activ nu este ceva care aparține sufletului.

2 Apoi, Filosoful spune, în *De anima* III, 10, că intelectul activ nu este ceva care *uneori înțelege, alteori nu înțelege.* Sufletul nostru nu înțelege întotdeauna, ci uneori înțelege, alteori nu înțelege. Prin urmare, intelectul activ nu este ceva care aparține sufletului nostru.

3 Apoi, activul și pasivul sînt suficiente pentru acționare. Dacă deci intelectul posibil este ceva ce aparține sufletului nostru, care este o putere pasivă, și, de asemenea, aparține sufletului și intelectul activ, care este o putere activă, înseamnă că omul va putea înțelege întotdeauna cînd va voi, ceea ce este evident fals. Prin urmare, intelectul activ nu este ceva care aparține sufletului nostru.

4 Filosoful spune, în *De anima* III, 10, că intelectul activ este *o substanță care este o existență în act.* Dar nimic nu poate fi în act și în potență, sub același raport. Dacă deci intelectul posibil, care este în potență față de toate lucrurile inteligibile, este ceva care aparține sufletului nostru, se pare

[prin aceasta chiar] că este imposibil ca intelectul activ să fie ceva care aparţine sufletului nostru.

5 Apoi, dacă intelectul activ este ceva care aparţine sufletului nostru, el trebuie să fie o oarecare putere. Căci el nu este nici pasiune, nici habitudine. Căci habitudinile şi pasiunile nu sînt cauză de acţiune cu privire la ceea ce resimte sufletul, ci pasiunea este mai de grabă însăşi acţiunea puterii pasive, iar habitudinea este ceva rezultat din acte. Dar orice putere decurge din esenţa sufletului. Ar urma deci că şi intelectul activ şi-ar avea obîrşia în esenţa sufletului. Şi astfel nu ar aparţine sufletului prin participarea la un intelect superior, ceea ce nu se potriveşte. Prin urmare, intelectul activ nu este ceva care aparţine sufletului.

Din contra, Filosoful spune, în *De anima* III, 10, că *este necesar ca în suflet să existe două elemente deosebite*, şi anume intelectul posibil şi intelectul activ.

Răspund: Spun că intelectul activ despre care vorbeşte Filosoful este ceva care aparţine sufletului. Pentru a scoate acest lucru în evidenţă, trebuie să ţinem seama că este necesar ca deasupra sufletului intelectiv uman să existe un oarecare intelect superior, de la care sufletul să primească puterea de a înţelege. Într-adevăr, orice lucru care participă din ceva, şi care este mobil şi imperfect, presupune înaintea sa ceva, care să fie aşa cum este prin propria esenţă, şi care este imobil şi perfect. Dar sufletul uman este numit intelectiv pentru că participă la puterea intelectuală. Dovadă este faptul că nu este intelectiv în totalitate, ci numai într-o anumită parte a sa. El nu ajunge la înţelegerea adevărului, decît printr-un fel de discurs [în sens etimologic] şi de mişcare, argumentînd. Şi nu ajunge decît la o înţelegere imperfectă, fie pentru că nu înţelege totul, fie pentru că, în acele lucruri pe care le înţelege, trece de la potenţă la act. Prin urmare, trebuie să existe un oarecare intelect superior, din care sufletul să-şi extragă puterea de a înţelege.

De aceea, unii au presupus că acest intelect, separat din punctul de vedere al substanţei, este intelectul activ, care luminînd, ca să spunem aşa, imaginile *(phantasmata)* le face inteligibile în act. Dar admiţînd că există un asemenea intelect activ separat, trebuie să se admită, de asemenea, în însuşi sufletul uman o oarecare putere participată din acel intelect superior şi prin care sufletul face ca inteligibilele să ajungă în act. Astfel, în lucrurile naturale perfecte, pe lîngă cauzele universale care acţionează, există puterile proprii transmise fiecărui lucru singular perfect, [puteri] care devin agenţi [cauze] universali. Astfel, de exemplu, nu numai soarele singur este cauza generării omului, ci în om se află o putere generativă, şi la fel în toate celelalte animale perfecte. Deci, trebuie să recunoaştem că în el există o oarecare putere derivată dintr-un intelect superior, prin care să poată să lumineze imaginile. Şi acest lucru îl vedem prin experienţă cînd percepem formele universale din condiţiile particulare, ceea ce înseamnă a face lucrurile inteligibile în act. Dar nici o acţiune nu convine unui lucru, dacă nu [se exercită] în virtutea unui principiu formal inerent acestui lucru, după cum am spus mai sus (Întrebarea LXXVI, art. I*)* cînd am vorbit despre intelectul potenţial sau posibil. De aceea, virtutea, care este principiul acţiunii acestuia [a intelectului], este ceva care aparţine sufletului. Şi, de aceea, Aristotel a comparat, în *De anima* III, 10, intelectul activ cu lumina, care este ceva primit în aer. Dimpotrivă, Platon, care admite un intelect separat care se imprimă în sufletele noastre, îl compară cu soarele, după cum spune Themistius [comentator al lui Aristotel] în comentariul său la *De anima* III.

Dar, potrivit *Scripturilor*, acest intelect separat este însuşi Dumnezeu, care este creatorul sufletului şi singurul principiu al beatitudinii sale, după cum vom arăta în cele ce urmează. Prin urmare din El îi vine sufletului uman lumina

intelectuală, potrivit psalmului IV, 6: *lumina feței tale, Doamne, își lasă urma pe noi.*

La întîia (obiecție): Trebuie să spunem că acea lumină adevărată luminează ca o cauză universală, la care sufletul participă printr-o putere particulară, după cum am spus.

La a doua (obiecție): Trebuie să spunem că acele cuvinte ale Filosofului nu se referă la intelectul activ, ci la intelectul în act. Căci s-a spus mai înainte că acest intelect este identic cu însăși știința lucrurilor, în măsura în care este în act. Iar dacă aplicăm aceste cuvinte intelectului activ, vom spune că nu intelectul activ este cel ce face ca o dată să înțelegem, iar altă dată să nu înțelegem, ci acest lucru este datorit intelectului în potență.

La a treia (obiecție): Trebuie să spunem că dacă intelectul activ ar fi față de intelectul posibil, așa cum este obiectul activ față de potență, ca [de exemplu] lucru vizibil în act față de vedere, ar urma că noi am putea înțelege deodată toate lucrurile, de vreme ce intelectul activ este cel prin care se fac toate. Dar intelectul activ nu este el însuși obiect, ci prin el obiectele trec în act, și pentru acest lucru se cere, pe lîngă prezența intelectului activ, și prezența imaginilor, o dispoziție potrivită a puterilor sensitive, precum și acțiunea acestor puteri, căci un lucru înțeles ajută la înțelegerea mai multor altora, astfel înțelegerea termenilor duce la înțelegerea propozițiilor, și cunoașterea primelor principii duce la cunoașterea concluziilor. Și, sub acest aspect, este indiferent dacă intelectul activ este ceva ce aparține sufletului sau este separat de acesta.

La a patra (obiecție): Trebuie să spunem că sufletul intelectiv este ceva imaterial în act, dar nu este decît în potență față de speciile determinate ale lucrurilor. Dimpotrivă imaginile sînt în act ca asemănări ale anumitor specii, dar nu sînt imateriale decît cînd sînt în potență. Nimic nu împiedică deci ca unul și același suflet, în măsura în care este imaterial în act, să aibă [în același timp] o putere care să facă lucrurile imateriale să treacă în act, abstrăgîndu-le din condițiile individuale ale materiei, putere pe care o numim intelect activ, precum și o putere care recepționează acest fel de specii, virtute pe care o numim intelect posibil, în măsura în care este [numai] în potență față de acest fel de specii.

La a cincea (obiecție): Trebuie să spunem că esența sufletului fiind imaterială și creată de intelectul suprem, nimic nu împiedecă această putere care participă din intelectul suprem și face abstracție de materie să-și aibă obîrșia în însăși esența acestuia [a intelectului suprem] așa ca și toate celelalte puteri.

Art. V Este intelectul activ unul în toți?

La articolul al cincilea vom proceda după cum urmează. Se pare că intelectul activ este unul în toți.

1 Într-adevăr, nimic din ceea ce este separat de corp nu se multiplică în raport cu numărul corpurilor. Dar intelectul activ este separat, după cum se spune în *De anima* III, 10. Prin urmare, el nu se multiplică în numeroasele corpuri umane, ci este unul în toți.

2 Apoi, intelectul activ produce universalul, care este unul în mulți. Ci acela care este cauză a unității, cu atît mai mult este el însuși unul. Prin urmare, intelectul activ este unul în toți.

3 Apoi, toți oamenii sînt de acord asupra primelor concepții ale intelectului. Dar acest acord se realizează prin intelectul activ. De aceea toți oamenii convin într-un sigur intelect activ.

Din contra, Filosoful spune, în *De anima* III *(Ibid.)*, că intelectul activ este ca lumina. Dar lumina nu este aceeași în diversele subiecte luminate. Prin urmare, intelectul activ nu este același în diverșii oameni.

Răspund: Trebuie să spunem că adevărul acestei propoziții decurge din premise. Căci, dacă intelectul activ nu ar fi ceva care aparține sufletului, ci ar fi o oarecare substanță

separată, intelectul activ ar fi unul pentru toţi oamenii şi aşa înţeleg acest lucru cei care admit unitatea intelectului activ. Dacă însă intelectul activ ar fi ceva care aparţine sufletului ca o oarecare putere a lui însuşi, trebuie să spunem că sînt mai multe intelecte active, potrivit pluralităţii sufletelor, care se multiplică potrivit multiplicării oamenilor, aşa cum s-a spus mai sus (Întrebarea LXXVI, art. II, 3). Căci nu este cu putinţă ca una şi aceeaşi putere să fie ca număr cea a unor substanţe diverse.

La întîia (obiecţie): Trebuie să spunem că Filosoful dovedeşte că intelectul activ este separat, în acelaşi fel în care este separat intelectul posibil, căci el spune: *activul este superior pasivului*. Dar se spune despre intelectul posibil că este separat, deoarece nu este actul nici unui organ corporal. Şi în acelaşi fel se spune şi despre intelectul activ că este separat, şi nu ca şi cînd ar fi o oarecare substanţă separată.

La a doua (obiecţie): Trebuie să spunem că intelectul activ produce universalul, abstrăgîndu-l din materie. Dar pentru aceasta nu este necesar ca el să fie unul în toţi cei înzestraţi cu intelect, ci este suficient să fie unul potrivit habitudinii referitoare la obiectele din care abstrage universalul, obiecte în raport cu care universalul este unul. Şi acest lucru îl realizează intelectul activ, întrucît este imaterial.

La a treia (obiecţie): Trebuie să spunem că toate lucrurile care aparţin aceleiaşi specii se reunesc în acţiunea care rezultă din natura speciei, şi, în consecinţă, în puterea care este principiul acestei acţiuni, ceea ce nu înseamnă însă că puterea ar fi numeric aceeaşi la toţi. Dar cunoaşterea primelor principii inteligibile este o acţiune inerentă speciei umane. De aici urmează că toţi oamenii comunică la puterea care este principiul acestei acţiuni, şi aceasta este puterea intelectului activ. Dar nu este necesar ca acest intelect să fie numeric acelaşi la toţi. Este totuşi necesar să derive la toţi din acelaşi principiu. Şi în această privinţă acordul tuturor oamenilor asupra primelor principii demonstrează unitatea intelectului separat, pe care Platon îl compară cu soarele, şi nu unitatea intelectului activ, pe care Aristotel îl compară cu lumina.

Art. VI Face parte memoria din sufletul intelectiv?

La articolul al şaselea vom proceda după cum urmează. Se pare că memoria nu este o parte a sufletului intelectiv.

1 Augustin spune, în *De Trinit*, XII, 3, că facultăţile care nu sînt *comune oamenilor şi animalelor* aparţin părţii superioare a sufletului. Dar memoria este comună oamenilor şi animalelor, căci tot el spune *(Ibid.* 2*)* că *animalele pot simţi obiecte materiale cu ajutorul simţurilor corporale, întipărindu-şi-le în memorie*. Prin urmare, memoria nu face parte din sufletul intelectiv.

2 Apoi, memoria se referă la trecut. Dar se spune trecut potrivit unui oarecare timp determinat. Prin urmare, memoria cunoaşte ceva sub condiţia determinării temporale, ceea ce înseamnă a cunoaşte un lucru în mod individual şi actual *(hic et nunc)*. Dar acest lucru aparţine simţurilor şi nu intelectului. Memoria nu aparţine deci părţii intelective [a sufletului], ci numai părţii sensitive.

3 Apoi, în memorie se păstrează speciile lucrurilor care nu sînt gîndite în act. Dar acest lucru nu poate avea loc în intelect, deoarece intelectul este în act, de vreme ce a prezentat o specie inteligibilă; dar faptul că intelectul este în act, înseamnă chiar a înţelege în act, şi astfel intelectul înţelege în act toate lucrurile a căror specie o posedă. Prin urmare, memoria nu aparţine părţii intelective.

Din contra, Augustin spune, în *De Trinit.* X, 11, că *memoria, inteligenţa şi voinţa sînt un acelaşi spirit (mens)*.

Răspund: Trebuie să spunem că, întrucît raţiunea de a fi a memoriei este să păstreze speciile lucrurilor care nu sînt aprehendate actual, primul lucru pe care trebuie să-l considerăm este dacă speciile inteligibile pot fi păstrate în acest fel.

Căci Avicenna afirmă că acest lucru nu este cu putință. El spune că un asemenea lucru poate avea loc în partea sensitivă în ceea ce privește anumite puteri, în măsura în care sînt acte ale puterilor corporale, în care pot fi păstrate anumite specii fără să existe o aprehensiune actuală [a acestora]. Dar în intelect, căruia îi lipsesc organele corporale, nu există nimic decît ceea ce este înțeles [în act]. De aceea, orice lucru a cărui similitudine există în intelect trebuie înțeles în act. Așadar, după el [după Avicenna], de îndată ce cineva încetează să înțeleagă un lucru în act, specia acelui lucru nu mai există în intelect, prin urmare, dacă vrea să înțeleagă din nou acel lucru, este necesar să se întoarcă spre intelectul activ, care este, după el, o substanță separată, pentru ca din acesta speciile inteligibile să se reverse în intelectul posibil. Din acest exercițiu și acțiune repetată în mod obișnuit de a se îndrepta spre intelectul activ rămîne, după el, în intelectul posibil o oarecare aptitudine de a se îndrepta spre intelectul activ, pe care o numește habitudinea științei. Prin urmare, potrivit acestor afirmații, în partea intelectivă nu se păstrează nimic, care nu este înțeles în act. De aceea, în acest fel, memoria nu poate fi pusă în partea intelectivă.

Dar această părere contrazice direct afirmațiile lui Aristotel, care spune, în *De anima* III, că intelectul posibil *putînd fi orice lucru, poate fi considerat ca posedînd o știință în act, lucru care nu se întîmplă decît dacă poate opera prin sine însuși. Este adevărat totuși că el se află încă într-un oarecare fel de potență, dar nu în mod absolut, așa cum ar fi înainte de a cunoaște sau de a afla un lucru.* Noi spunem însă că intelectul posibil poate fi orice lucru, în sensul că primește speciile tuturor lucrurilor. Și, întrucît primește speciile lucrurilor inteligibile, are putința de a opera cum vrea, fără ca, din această cauză, să opereze întotdeauna, căci și în acest caz este într-un oarecare fel de potență, dar în alt mod, ca înainte de a înțelege, așa cum, de exemplu, cineva care este știutor în habitudine este [știutor] în potență față de considerarea în act [a lucrurilor]. Această explicație încalcă următorul principiu: ceea ce este primit într-un oarecare subiect, este primit în acesta potrivit modului [de existență al] primitorului. Dar intelectul are o natură mai stabilă și mai imobilă decît materia corporală. Dacă deci materia corporală păstrează formele pe care le-a primit, nu numai cînd acționează în temeiul acestor forme, ci și cînd încetează să acționeze prin ele, cu atît mai mult intelectul păstrează mai durabil speciile inteligibile pe care le-a primit, fie de la obiectele sensibile, fie de la un intelect superior.

Așadar, dacă se consideră memoria numai ca o facultate de a păstra speciile inteligibile, trebuie să spunem că memoria se află în partea intelectivă. Dar dacă se consideră memoria ca avînd drept obiect trecutul, ca trecut, ea nu va mai aparține părții intelective, ci părții sensitive, care aprehendează lucrurile particulare, căci trecutul, ca trecut, înțeles așadar ca un timp determinat, participă la condiția lucrurilor particulare.

La întîia (obiecție): Trebuie să spunem că memoria, ca facultate de a păstra speciile, nu ne este comună nouă și animalelor, căci speciile nu sînt păstrate numai de partea sensitivă a sufletului, ci mai degrabă în întreg, deoarece puterea memorativă este actul organului cuiva. Dar intelectul este păstrător de specii prin el însuși, fără ajutorul unui organ corporal. De aceea Filosoful spune, în *De anima* III, 7, că *sufletul este locul speciilor, dar nu în totalitatea sa, ci în intelect.*

La a doua (obiecție): Trebuie să spunem că trecutul se poate referi la două lucruri, fie la obiectul cunoscut, fie la actul cunoașterii; iar amîndouă aceste lucruri sînt reunite totdeodată în partea sensitivă, care aprehendează ceva pentru că este modificată prin prezența unui lucru sensibil. De aici urmează că animalele memorează totdeodată atît impresia pe care au avut-o în trecut, cît și acest trecut sensibil pe care

l-au simțit. Dar în măsura în care memoria aparține părții intelective, amintirea are loc fără să privească însuși obiectul intelectului. Căci intelectul îl înțelege pe om, în măsura în care este om. Dar omul, în măsura în care este om, este atît în prezent, cît și în trecut, precum și în viitor. În ceea ce privește actul însuși, trecutul poate fi întîlnit atît în intelect, cît și în simțuri, căci a înțelege este un act particular al sufletului nostru, act care are loc atît în timpul acesta, cît și într-altul, și potrivit acestui lucru se spune că cineva înțelege acum, a înțeles ieri, sau va înțelege mîine. Și acest lucru nu este potrivnic înțelegerii, căci acest fel de a înțelege, deși este un act particular, este totuși un act imaterial, așa cum am spus mai sus (Întrebarea LXXVI, art. I) cînd am vorbit despre intelect. Și, de aceea, așa cum intelectul se cunoaște pe sine însuși, deși este un intelect singular, tot așa cunoaște și actul său de înțelegere, fie că acesta există în trecut, fie în prezent, fie în viitor. Astfel se explică faptul că memoria se află în intelect, înțelegînd ceea ce a înțeles anterior, dar nu înțelegînd trecutul ca fiind prezent aici și acum.

La a treia (obiecție): Trebuie să spunem că uneori speciile inteligibile nu se află în intelect, decît în potență, și atunci spunem că intelectul este în potență, alteori ele se află în intelect în plenitudinea finală a actului și atunci intelectul însuși este în act, iar alteori intelectul se află oarecum într-o situație medie între potență și act, și atunci spunem că intelectul este în habitudine, și în acest fel intelectul păstrează speciile, chiar atunci cînd nu înțelege în act.

Art. VII Sînt memoria intelectivă și intelectul două puteri diferite?

La articolul al șaptelea vom proceda după cum urmează. Se pare că memoria intelectivă este o putere, iar intelectul alta.

1 Într-adevăr Augustin, în *De Trinit.* X, 11, așază în spirit *memoria*, *inteligența* și *voința*. Dar este clar că memoria este o putere diferită de voință. Deci, în mod asemănător, ea este diferită și de intelect.

2 Apoi, aceleași principiu de deosebire există și între puterile părții sensitive și cele ale părții intelective. Dar, în partea sensitivă memoria este o altă putere decît simțul, așa cum am spus mai sus (Întrebarea LXXVIII, art. IV). Prin urmare, și memoria în partea intelectivă este o altă putere decît intelectul.

3 Apoi, după Augustin *(De Trinit.* X, 11*)*, memoria, inteligența și voința sînt egale între ele și provin una din cealaltă. Dar acest lucru nu ar putea fi astfel, dacă memoria ar fi aceeași putere ca intelectul. Prin urmare, nu este aceeași putere.

Din contra. Memoria este prin esența sa tezaurul sau locul unde se păstrează speciile [oglindirile]. Dar, în *De anima* III, Filosoful atribuie acest lucru intelectului, așa cum am spus (Art. VI). Prin urmare, în partea intelectivă, memoria nu este o altă putere decît intelectul.

Răspund: Trebuie să spunem, că așa cum s-a arătat mai sus (Întrebarea LXXVII, art. III) puterile sufletului se deosebesc între ele potrivit diferențelor dintre natura obiectelor lor și aceasta, pentru că natura oricărei puteri constă în a se adecva cu natura lucrului pentru care a fost creată și care este obiectul ei. Căci am spus mai sus *(Ibid.* la IV*)* că dacă o oarecare putere este adecvată prin însăși natura ei unui oarecare obiect, potrivit naturii comune a obiectului, această putere nu se diversifică potrivit diferențelor particulare pe care le îmbrățișează, așa cum [de exemplu] puterea vizuală, care se aplică obiectului ei în măsura în care este colorat, nu se diferențiază după cum acesta este alb sau negru. Dar intelectul se referă la obiectul său potrivit noțiunii comune de existență, deoarece intelectul posibil este cel prin care spiritul devine toate lucrurile. Așadar, dife-

renţa existentelor [lucrurilor care există] nu poate avea ca rezultat deosebiri în intelectul posibil.

Dar se diversifică puterea intelectului activ şi a intelectului posibil. Aceasta pentru că, referitor la acelaşi obiect, un principiu este puterea activă, care face ca obiectul să treacă în starea de existenţă în act, şi altul este puterea pasivă, care este mişcată de obiectul [deja] existent în act; şi astfel puterea activă se compară cu obiectul ei, ca o existenţă în act faţă de o existenţă în potenţă, pe cînd, din contra, puterea pasivă se compară cu obiectul ei, ca o existenţă în potenţă, faţă de o existenţă în act. Aşadar, în intelect nu poate exista o altă diferenţă a puterilor în afara celei dintre intelectul posibil şi intelectul activ. De aci, rezultă că memoria nu este o altă putere decît intelectul. Căci este în natura puterii pasive atît să păstreze, cît şi să primească.

La întîia (obiecţie): Trebuie să spunem că deşi în a treia distingere din Cartea I a *Sentinţelor* se spune că memoria, inteligenţa, şi voinţa sînt trei puteri, acest lucru nu este în acord cu părerea lui Augustin, care spune în mod expres, în *De Trinit.* XIV, 7, că *dacă se consideră memoria, inteligenţa şi voinţa, ca fiind întotdeauna prezente în suflet, fie că sînt gîndite, fie că nu sînt gîndite, aceste trei facultăţi sînt reduse la una singură, la memorie. Dar o numesc inteligenţă cînd înţelegem lucrurile cugetîndu-le, şi o numesc voinţă, dragoste sau dilecţie cînd leagă copiii de părinţi.* De aici rezultă că Augustin nu consideră aceste trei cuvinte de mai sus ca numind trei puteri diferite, ci consideră memoria drept habitudinea sufletului de a reţine inteligenţa drept actul însuşi al intelectului, iar voinţa drept actul însuşi al voinţei.

La a doua (obiecţie): Trebuie să spunem că trecutul şi prezentul pot stabili diferenţe propriu zise între puterile sensitive prin însăşi diferenţa obiectelor desemnate, dar nu în ceea ce priveşte puterile intelective, după cum am spus mai sus (art. VI, 2).

La a treia (obiecţie): Trebuie să spunem că inteligenţa izvorăşte din memorie, precum actul vine din habitudine, şi de aceea este comparată cu memoria, dar nu cu potenţa faţă de potenţă.

Art. VIII Este raţiunea o altă putere decît intelectul?

La articolul al optulea vom proceda după cum urmează. Se pare că raţiunea este o altă putere decît intelectul.

1 În *De spiritu et anima*, XI se spune: *Cînd vrem să urcăm de la lucrul inferior la lucrul superior ceea ce întîlnim mai întîi este simţul, apoi imaginaţia, după aceea raţiunea, în sfîrşit, intelectul. Aşadar, raţiunea este diferită de intelect, după cum imaginaţia este diferită de raţiune.*

2 Boethius spune, în *De consol.* IV, 6, că intelectul se compară cu raţiunea, aşa cum se compară eternitatea cu timpul. Dar o putere care este în eternitate este diferită de o putere care este în timp, prin urmare raţiunea şi intelectul nu sînt aceeaşi putere.

3 Apoi, omul se aseamănă cu îngerii prin intelect, şi cu animalele prin simţ. Dar raţiunea, care este proprie omului, şi în virtutea căreia i se spune animal raţional, este o putere diferită de simţuri. Prin urmare, în acelaşi fel, raţiunea este o altă putere decît intelectul, motiv pentru care aceştia sînt numiţi naturi intelectuale.

Din contra, Augustin spune, în *Super genesis* III, 20, că *ceea ce face ca omul să se ridice deasupra animalelor iraţionale este raţiunea, sau spiritul, sau inteligenţa sau orice alt nume i s-ar da.* Prin urmare, intelectul şi spiritul sînt la om una şi aceeaşi putere.

Răspund: Trebuie să spunem că raţiunea şi intelectul la om nu pot să fie puteri diferite. Acest lucru rezultă în mod clar din considerarea actelor amîndurora. Într-adevăr, a cunoaşte înseamnă a aprehenda în mod direct un adevăr inteligibil; iar a raţiona înseamnă a păşi de la un lucru înţeles la altul, pentru a cunoaşte adevărul inteligibil. Şi de aceea îngerii care posedă în mod perfect, potrivit însăşi

naturii lor, cunoaşterea adevărului inteligibil nu au nevoie să păşească de la unul la altul, ci aprehendează adevărul lucrurilor în mod direct şi dispensîndu-se de raţionament, după cum spune Dionisie, în *De div. nom.* VII, 2. Dimpotrivă, oamenii ajung să cunoască adevărul inteligibil păşind de la unul la altul, aşa cum se spune în acelaşi loc, şi de aceea li se spune fiinţe raţionale. Este deci evident că a raţiona se raportează la a înţelege, precum a se mişca se raportează la repaos sau a obţine la a avea; dintre care primul termen este ceva perfect, iar celălalt imperfect. Şi cum mişcarea iese întotdeauna din ceva care este imobil şi se termină întotdeauna în ceva care este în repaos, urmează că raţionamentul uman, pentru a păşi pe calea cercetării sau a invenţiei, porneşte de la anumite adevăruri cunoscute în mod direct, care sînt primele principii, iar apoi revine, pe calea judecăţii, la primele principii în lumina cărora examinează ceea ce a aflat. Dar este limpede că repaosul şi mişcarea nu aparţin unor puteri diferite, ci uneia şi aceleiaşi puteri, chiar şi în cazul lucrurilor naturale, căci datorită aceleiaşi naturi ceva se mişcă din locul său, ori rămîne în acelaşi loc. Deci cu atît mai mult noi înţelegem şi raţionăm cu ajutorul aceleiaşi puteri. Rezultă aşadar că în om raţiunea şi intelectul sînt aceeaşi putere.

La întîia (obiecţie): Trebuie să spunem că acea enumerare se face potrivit ordinii actelor, nu potrivit deosebirii puterilor, iar cartea aceea după care se face enumerarea nu este o mare autoritate, după cum am spus mai înainte (Întrebarea LXXVII, art. VIII, la 1).

La a doua (obiecţie): Răspunsul rezultă din cele spuse. Căci eternitatea se compară cu timpul, după cum se compară lucrul imobil cu cel mobil. De aceea Boethius compară intelectul cu eternitatea şi raţiunea cu timpul.

La a treia (obiecţie): Trebuie să spunem că celelalte animale sînt atît de inferioare omului, încît nu pot ajunge la cunoaşterea adevărului pe care raţiunea îl urmăreşte. Omul

însă ajunge, dar în mod imperfect, la cunoaşterea adevărului inteligibil, pe care îl cunosc îngerii. De aceea puterea cognoscitivă a îngerilor nu are o altă natură decît puterea cognoscitivă a raţiunii, dar cea dintîi se raportează la aceasta din urmă ca ceva perfect faţă de ceva imperfect.

Art. IX Sînt raţiunea superioară şi raţiunea inferioară puteri diferite?

La articolul al nouălea vom proceda după cum urmează. Se pare că raţiunea superioară şi raţiunea inferioară sînt puteri diferite.

1 Într-adevăr, Augustin spune, în *De Trinit.* XII, 4, că imaginea Trinităţii se află în partea superioară a raţiunii şi nu în partea inferioară. Dar părţile sufletului sînt înseşi puterile sale. Deci raţiunea superioară şi raţiunea inferioară sînt două puteri.

2 Apoi, nimic nu izvorăşte din sine însuşi. Ci raţiunea inferioară izvorăşte din cea superioară, care o regularizează şi o conduce. Prin urmare raţiunea superioară este o altă putere decît raţiunea inferioară.

3 Apoi, Filosoful spune, în *Etica* VI, 1, 4, că puterea *de intuiţie (scientificum)* a sufletului prin care sufletul cunoaşte lucrurile necesare este un alt principiu şi o altă parte a sufletului decît cea *opinativă* şi decît cea *de raţionare*, prin care cunoaşte lucrurile contingente. Şi dovedeşte aceasta prin faptul că *lucrurilor diferite ca gen le corespund părţi ale sufletului*, de asemenea *diferite ca gen*. Dar contingentul şi necesarul aparţin unor genuri diferite, precum coruptibilul şi incoruptibilul. Şi, cum necesarul şi eternul sînt acelaşi lucru, la fel ca temporalul şi contingentul, se pare că acea parte pe care Filosoful o numeşte *ştiinţifică* este identică cu partea superioară a raţiunii, care, după Augustin *(De Trinit.* XII, 7*)*, *îşi îndreaptă vederea şi grija spre cele eterne*, precum şi că acea parte pe care Filosoful o numeşte *care raţionează* sau *opinativă* este identică cu raţiunea inferioară, care, după

Augustin *(ibid.) își îndreaptă vederea spre lucrurile temporale*. Prin urmare, rațiunea superioară și rațiunea inferioară sînt puteri diferite ale sufletului.

4 Apoi, Damaschin spune (în *Credința ortodoxă*, II, 22) că *opinia vine din imaginație, iar spiritul, judecînd opinia, dacă este adevărată sau falsă, ajunge la adevăr; de aceea cuvîntul* [*latin*] mens *vine de la cuvîntul* mentiri, mensus [*a măsura*]. *Apoi, după ce a judecat și hotărît că este adevărat primește denumirea de intelect*. Prin urmare, opinativul, care este rațiunea inferioară, este diferit de spirit și de intelect, care poate fi considerat rațiunea superioară.

Din contra, Augustin spune, în *De Trinit*. XII, 4, că rațiunea superioară și rațiunea inferioară nu se deosebesc decît prin funcțiunile lor. Prin urmare, nu sînt două puteri.

Răspund: Trebuie să spunem că rațiunea superioară și rațiunea inferioară, așa cum sînt înțelese de Augustin, nu pot fi în nici un fel două puteri ale sufletului. Căci, în *De Trinit*. XII, 7, Augustin spune că rațiunea superioară este *cea care își îndreaptă vederea și grija spre cele eterne:* vederea, în măsura în care le consideră în ele însele, grija, în măsura în care primește din ele reguli de acțiune. De asemenea tot el spune că rațiunea inferioară este *cea care se îndreaptă spre lucrurile temporale*. Dar aceste două lucruri, adică cele temporale și cele eterne, devin obiect al cunoașterii noastre într-un asemenea mod, încît unul dintre ele ajunge să fie mijlocul pentru cunoașterea celuilalt. Astfel urmînd calea inducției *(secundum viam inventionis)*, prin considerarea lucrurilor temporale, ajungem la cunoașterea celor eterne, după cum spune Apostolul în *Epist. către rom*. I, 20: *cele nevăzute ale Domnului ajung să fie înțelese de noi prin cele ce s-au făptuit* [prin cele vizibile]. Dar pe calea deducției *(in via vero iudicii)* judecăm lucrurile temporale prin cele eterne și dispunem de ele potrivit rațiunilor eterne.

Dar se poate întîmpla ca mijlocul [cunoașterea care servește drept mijloc] și termenul *(Id.)* la care se ajunge prin

acest mijloc să aparțină unor habitudini diferite; astfel primele principii indemonstrabile aparțin habitudinii intelectului, în timp ce concluziile trase din ele aparțin domeniului științei *(habitum scientiae)*. De aceea, din unele principii ale geometriei se trag unele concluzii care aparțin domeniului unei alte științe, de exemplu, perspectivei. Dar mijlocul și termenul urmărit se raportează la aceeași putere a rațiunii. Căci actul rațiunii este aici un fel de mișcare pentru a trece de la un lucru la altul. Dar același este mobilul care trecînd prin mijloc ajunge la termenul urmărit. Deci rațiunea superioară și rațiunea inferioară sînt una și aceeași putere a rațiunii. Dar, după Augustin, ele se deosebesc prin funcțiunile și habitudinile lor diferite, deoarece rațiunii superioare i se atribuie înțelepciunea, iar rațiunii inferioare, știința.

La întîia (obiecție): Trebuie să spunem că putem numi ceva parte a unui lucru conform oricărui fel de principiu al împărțirii. Așadar, în măsura în care rațiunea se divide în conformitate cu diversele ei funcțiuni, rațiunea superioară și rațiunea inferioară se numesc părți, nu însă pentru că ar fi puteri diferite.

La a doua (obiecție): Trebuie să spunem că rațiunea inferioară este considerată ca derivînd din rațiunea superioară și ca fiind îndrumată de aceasta, întru atît, întrucît principiile pe care le folosește rațiunea inferioară sînt deduse din și se orientează pe temeiul rațiunii superioare.

La a treia (obiecție): Principiul *științific*, despre care vorbește Filosoful nu este identic cu rațiunea superioară. Căci cele necesare știute se găsesc chiar și în lucrurile temporale, și printre acestea trebuie cuprinse științele naturii și matematica. Dar principiul *opinativ* și cel al *raționării* se află sub rațiunea inferioară, deoarece nu se referă decît la cele contingente. Nu ar trebui însă să se spună că o putere este cea prin care intelectul cunoaște cele necesare și o altă putere este cea prin care cunoaște cele contingente, căci pe amîndouă le cunoaște considerîndu-le în același fel ca obiect, adică po-

trivit existenței și adevărului. De aceea și cunoaște perfect lucrurile necesare care posedă existența în mod perfect, întrucît le sesizează quidditatea cu ajutorul căreia pune apoi în evidență accidentele proprii. Dar lucrurile contingente nu le cunoaște decît imperfect, deoarece ele însele nu au decît o existență imperfectă și un adevăr imperfect. Însă perfectul și imperfectul în act nu diversifică puterea, ci diversifică actul, în ceea ce privește felul acțiunii și, în consecință, principiile actelor și înseși habitudinile. Și, de aceea, Filosoful deosebește în suflet două părți: cea științifică și cea a raționării, nu ca și cînd ar fi două puteri diferite, ci pentru că se deosebesc prin aptitudinile diferite de a primi felurite habitusuri, a căror diversitate constituie tocmai obiectul cercetărilor sale. Căci contingentul și necesarul, deși diferă potrivit propriilor lor genuri, se întîlnesc totuși în aceeași existență comună, pe care o sesizează intelectul și pe care o posedă în moduri diferite, perfect și imperfect.

La a patra (obiecție): Trebuie să spunem că deosebirea făcută de Damaschin se referă la diversitatea actelor, nu la diversitatea puterilor. Într-adevăr, *opinia* numește un act al intelectului prin care el se îndreaptă spre unul dintre termenii unei contradicții, dar nu fără a se teme de adevărul celeilalte. Dimpotrivă, *a judeca* sau *a măsura* (mensurare) este actul intelectului care aplică principii certe în vederea examinării lucrurilor pe care și le propune. Și de aici derivă, cuvîntul spirit *(mens)*. Căci *a înțelege* înseamnă să fii legat prin aprobare, de lucrurile judecate.

Art. X Este inteligența o putere diferită de intelect?

La articolul al zecelea vom proceda după cum urmează. Se pare că inteligența este o altă putere decît intelectul.

1 În *De spiritu et anima* XI se spune: *Cînd vrem să urcăm de la cele inferioare la cele superioare, ceea ce întîlnim mai întîi este simțul, apoi imaginația, după aceea rațiunea, apoi intelectul și, în fine, inteligența.* Dar imaginația și simțul sînt puteri diferite. Prin urmare și intelectul și inteligența [sînt diferite].

2 Apoi, Boethius spune, în *De consol.* V, 4, că *omul însuși este văzut într-un fel de către simțuri, în alt fel de către imaginație, în alt fel de către rațiune și în altfel de către inteligență.* Dar intelectul este aceeași putere ca rațiunea. Prin urmare, se pare că inteligența este o altă putere decît intelectul, așa cum rațiunea este o altă putere decît imaginația și simțul.

3 Apoi, actele sînt concepute înaintea puterilor, după cum se spune în *De anima II*. Dar inteligența este un act diferit de cele atribuite intelectului. Căci Damaschin spune, în *De orthod. fid.* II, 22, că *prima mișcare* [a sufletului] *se numește inteligență, iar inteligența aplicată unui lucru se numește intenție; că inteligența care se oprește la un lucru pe care îl înțelege și a cărui imagine se întipărește în suflet se numește reflecție* (excogitatio), *că reflecția fixîndu-se asupra aceluiași obiect și apoi examinîndu-se și judecîndu-se pe ea însăși se numește prudență* (phronesis) *sau înțelepciune; că, în fine, înțelepciunea extinzîndu-se devine știință* (cogitatio), *adică discurs interior, din care decurge discursul pe care îl rostește limba.* Prin urmare, se pare că inteligența este o putere specială.

Din contra, Filosoful spune, în *De anima* III, 11, *că inteligența se aplică lucrurilor indivizibile, în care nu există ceva fals.*

Dar o cunoaștere de acest fel aparține intelectului. Prin urmare inteligența nu este o altă putere decît intelectul.

Răspund: Trebuie să spunem că cuvîntul *inteligență* înseamnă, la drept vorbind, însuși actul intelectului, care este a înțelege. Este totuși adevărat că în anumite cărți traduse din limba arabă substanțele separate pe care noi le numim îngeri sînt numite Inteligențe, probabil pentru că acest fel de substanțe înțeleg întotdeauna în act. Dar în cărțile traduse din limba greacă ele sînt numite Intelecte sau Spirite

(*Mentes*). Astfel, inteligența nu este deosebită de intelect ca o potență de o altă potență, ci așa cum se deosebește actul de potența [sa]. O asemenea diferențiere se întîlnește adesea și la filosofi. Unii admit chiar patru feluri de intelecte și anume: intelectul *activ*, intelectul *posibil*, intelectul *în habitudine (in habitu)*, intelectul *cîștigat (adeptum)*. Dintre acestea patru, intelectul activ și intelectul posibil sînt puteri diferite, căci una este puterea activă și alta puterea pasivă. Celelalte se deosebesc potrivit celor trei stări ale intelectului posibil, care se află uneori numai în potență și atunci este numit posibil, alteori însă în actul prim, care este știință, și atunci este numit intelect în habitudine, iar alte ori în actul secund, care este luarea în considerare [a obiectului ei *hic et nunc*] și atunci este numit intelect în act, sau intelect cîștigat.

La întîia (obiecție): Trebuie să spunem că dacă acceptăm această autoritate, inteligența este considerată ca act al intelectului, și în acest fel se deosebește de intelect, așa cum se deosebește actul de putere.

La a doua (obiecție): Trebuie să spunem că Boethius consideră inteligența drept act al intelectului, care este superior actului rațiunii. De aceea spune, în același loc, că *rațiunea este proprie genului uman, așa cum inteligența* [*pură*] *aparține numai divinității*, căci numai lui Dumnezeu îi este propriu să înțeleagă totul fără nici o cercetare.

La a treia (obiecție): Trebuie să spunem că toate aceste acte enumerate de Damaschin aparțin aceleiași puteri și anume puterii intelective. Aceasta aprehendează, în primul rînd, ceva în mod simplu și acest act este numit *inteligență;* în al doilea rînd, îndreaptă ceea ce a aprehendat spre o altă cunoaștere sau acțiune, și aceasta se numește *intenție;* cînd persistă în cercetarea obiectului pe care și l-a propus, se numește *gîndire (cogitatio)*, și cînd examinează, pe temeiul unor principii certe, ceea ce a gîndit se numește știință sau doctrină *(scire vel sapere)*, care este phronesis sau înțelepciune *(sapientia)*: căci *înțelepciunii îi revine să judece*, după cum se spune în *Metaf.* I, 2. După ce a examinat, consideră ceea ce a obținut ca fiind cert, se gîndește la mijloacele de a arăta acest lucru și altora, și aceasta este dispoziția *discursului interior*, din care derivă *rostirea exterioară*. Într-adevăr, nu orice diferență în acte diversifică puterile, ci numai aceea care nu poate fi redusă la un același principiu, așa cum am arătat mai sus (Întrebarea LXXVIII, art. 4).

Art. XI Sînt intelectul speculativ și intelectul practic puteri diferite?

La articolul al unsprezecelea vom proceda după cum urmează. Se pare că intelectul speculativ și intelectul practic sînt puteri diferite.

1 Într-adevăr, facultatea aprehensivă [percepția] și cea de motivare [impulsul] sînt puteri diferite, după cum se spune în mod clar în *De anima*, II, 5. Dar intelectul speculativ este numai aprehensiv, în timp ce intelectul practic dă motivarea. Prin urmare sînt puteri diferite.

2 Apoi, diferitele raporturi sub care este sesizat un obiect diferențiază puterile. Dar obiectul intelectului speculativ este adevărul, iar cel al intelectului practic este binele, lucruri care se deosebesc prin însăși rațiunea lor. Prin urmare, intelectul speculativ și intelectul practic sînt puteri diferite.

3 Apoi, în partea intelectivă intelectul practic se raportează la intelectul speculativ la fel cum se raportează, în partea sensitivă, puterea estimativă la puterea imaginativă. Dar puterea estimativă se deosebește de puterea imaginativă așa cum diferă o putere de altă putere, după cum am spus mai sus (Întrebarea LXXVIII, art. 4). Prin urmare și intelectul practic se deosebește de cel speculativ.

Din contra, în *De anima*, III, 15, se spune că intelectul speculativ devine practic prin extensiune. Dar o putere nu se transformă în alta. Prin urmare intelectul speculativ și intelectul practic nu sînt puteri diferite.

Răspund: Trebuie să spunem că intelectul practic și intelectul speculativ nu sînt puteri diferite. Aceasta pentru că, după cum s-a arătat mai sus (Întrebarea LXXVII, art. 3), ceea ce este cuprins numai accidental în noțiunea *(ratio)* obiectului pe care îl are în vedere o putere nu diversifică puterea. Astfel, ceva care este colorat poate fi ori om, ori mare, ori mic, dar toate acestea sînt aprehendate de aceeași putere vizuală. De asemenea, se poate întîmpla ca un lucru aprehendat de către intelect să fie sau să nu fie îndreptat spre practică *(ad opus)*. Tocmai prin aceasta diferă intelectul speculativ de intelectul practic, căci intelectul speculativ este cel care nu îndreaptă spre practică ceea ce a aprehendat, ci numai spre considerarea adevărului, dimpotrivă se numește [intelect] practic cel care îndreaptă spre practică ceea ce a aprehendat. Și acest lucru îl spune Filosoful, în *De anima* III, 15, cînd afirmă că *intelectul speculativ se deosebește de cel practic prin scop*. De aceea, denumirea amîndurora are în vedere scopul lor, unul îndreptîndu-se spre speculație, celălalt spre practică, adică spre acțiune.

La întîia (obiecție): Trebuie să spunem că intelectul practic este un principiu de impuls *(motivus)*, nu pentru că ar efectua el însuși mișcarea, ci pentru că îndrumă oarecum spre mișcare. Această proprietate îi aparține prin însuși modul aprehensiunii sale.

La a doua (obiecție): Trebuie să spunem că adevărul și binele se includ reciproc. Într-adevăr, adevărul este întotdeauna bun, deoarece altfel nu ar fi de dorit, și binele este întotdeauna adevărat, deoarece altfel nu ar fi inteligibil. Prin urmare, așa cum obiectul apetitului poate fi adevărat, în măsura în care posedă caracterul binelui, ca de exemplu cînd cineva dorește să cunoască adevărul, tot așa obiectul intelectului practic este bun și realizabil *(ordonabile ad opus)* în măsura în care posedă caracterul adevărului. Căci intelectul practic cunoaște adevărul, la fel ca și intelectul speculativ, dar îndrumă adevărul cunoscut spre operă *(ad opus)*.

La a treia (obiecție): Trebuie să spunem că multe diferențe diversifică puterile sensitive fără să diversifice puterile intelective, așa cum s-a spus mai sus (art. 7 la 2; Întrebarea LXXVII, art. 3 la 4).

Art. XII Este sindereza o putere specială diferită de celelalte?

La articolul al doisprezecelea vom proceda după cum urmează. Se pare că sindereza este o oarecare putere specială diferită de celelalte.

1 Într-adevăr, toate lucrurile cere formează termenii aceleiași diviziuni aparțin aceluiași gen. Dar în Comentariul lui Ieronim la *Ezechiel* I, 6, sindereza este împărțită ca opunîndu-se irascibilului, concupiscibilului și iraționalului care sînt oarecari puteri. Prin urmare sindereza este o oarecare putere.

2 Apoi, termenii opuși aparțin aceluiași gen. Dar sindereza și sensualitatea par să fie opuse, întrucît sindereza înclină întotdeauna spre bine, iar sensualitatea întotdeauna spre rău; de aceea sensualitatea se reprezintă prin șarpe, după cum arată Augustin, în *De Trinit.* XII, 12 și 13. Prin urmare, se pare că sindereza este o putere, la fel ca și sensualitatea.

3 Apoi, Augustin spune, în *De libero arbitrio* II, 10, că în judecățile naturale *există oarecari reguli și semințe ale virtuților și adevărate și neschimbătoare*. Ori tocmai acest lucru îl numim sindereză. Și deoarece aceste reguli neschimbătoare, cu ajutorul cărora judecăm, aparțin rațiunii potrivit părții sale superioare, după cum spune Augustin în *De Trinit* XII, 2, se pare că sindereza este identică cu rațiunea. De aceea, este o oarecare putere.

Din contra. Potrivit Filosofului *(Metaf.* II*)*, *puterile raționale se raportează la termeni opuși*. Dar sindereza nu se raportează la termeni opuși, ci înclină numai spre bine. Prin

urmare, sindereza nu este o putere. Într-adevăr, dacă ar fi o putere, ar trebui să fie o putere rațională, deoarece ea nu există la animale.

Răspund: Trebuie să spunem că sindereza nu este o putere, ci o habitudine, deși unii au susținut că este o oarecare putere superioară rațiunii, iar alții au afirmat că este însăși rațiunea, nu în calitatea ei de rațiune, ci în calitatea ei de natură.

Ca să punem în lumină acest lucru trebuie să considerăm, așa cum s-a spus mai sus (art. 8), că, la om, raționamentul, fiind un fel de mișcare, pleacă de la anumite lucruri cunoscute în mod natural și pe care rațiunea le sesizează fără nici o cercetare, ca de la un oarecare principiu imobil, și se termină chiar la intelectul însuși, în măsura în care judecăm, în virtutea unor principii cunoscute prin sine în mod natural, rezultatele pe care le-am obținut raționînd. Dar, așa cum rațiunea speculativă raționează asupra celor speculative, tot așa rațiunea practică raționează asupra celor ce trebuie efectuate. Prin urmare trebuie ca noi să fi primit în mod natural principiile aplicabile acțiunilor, așa cum am primit și principiile speculației.

Dar primele principii speculative pe care le avem de la natură nu aparțin unei oarecari puteri, ci unei anumite habitudini numită intelectul principiilor, după cum se vede în *Etica* VI, 5. De aici urmează că nici principiile aplicabile actelor pe care le-am primit pe cale naturală, nu aparțin unei puteri speciale, ci unei habitudini speciale naturale, pe care o numim sindereză. De aceea, se spune că sindereza îndeamnă la bine și ne îndepărtează de rău, în măsura în care în cercetările și judecățile noastre ne sprijinim pe primele principii. Așadar, este limpede că sindereza nu este o putere, ci o habitudine naturală.

La întîia (obiecție): Diviziunea lui Ieronim este făcută ținînd seama de diversitatea actelor, nu de diversitatea puterilor, căci diversele acte pot aparține unei aceleași puteri.

La a doua (obiecție): Trebuie să spunem că opoziția dintre sensualitate și sindereză este considerată potrivit opoziției actelor, nu după diversele specii ale aceluiași gen.

La a treia (obiecție): Trebuie să spunem că acest fel de rațiuni neschimbătoare sînt primele principii aplicabile acțiunilor, pe care aplicîndu-le nu poți greși; ele sînt atribuite rațiunii ca unei puteri, iar sinderezei ca habitudine. Așadar, judecățile noastre trebuie să se sprijine pe amîndouă, pe rațiune și pe sindereză.

Art. XIII Este oare conștiința o oarecare putere?

La articolul al treisprezecelea vom proceda după cum urmează. Se pare că conștiinta este o oarecare putere.

1 Origene spune, în *Comentariul* său la *Epist. către Romani* II, 13, că *conștiința este spiritul de îndrumare și pedagogul sufletului, care îl îndepărtează de rău și îl leagă de bine.* Dar *spiritul* este numele unei oarecari puteri în suflet, fie că este însuși sufletul *(mens)*, după cum se spune în *Epist. către efes.* IV, 23: *Reînnoiți-vă în spiritul sufletului vostru (mens)*, fie că este însăși imaginația, astfel încît vederea *(visio)* imaginației este numită vedere spirituală, după cum spune Augustin în *Super Gen ad. litt XII*, 7. Prin urmare conștiința este o oarecare putere.

2 Apoi, nimic altceva nu poate fi subiect al păcatului decît o putere a sufletului. Dar conștiința este subiect al păcatului, căci în *Epistola către Tit.* I, 15, se vorbește despre cei care au și *sufletul și conștiința întinate.* Prin urmare, se pare că conștiința este o putere.

3 Apoi, conștiința trebuie să fie sau act, sau habitudine, sau putere. Dar ea nu este act, căci altfel nu ar fi întotdeauna în om. Ea nu este nici habitudine, căci altfel nu ar fi o singură conștiință, ci mai multe: deoarece noi sîntem conduși în acțiune de mai multe habitudini cognoscitive. Prin urmare conștiința este o putere.

Din contra. Conștiința poate fi înlăturată, nu însă și puterea. Prin urmare conștiința nu este o putere.

Răspund: Trebuie să spunem că conştiinţa, propriu vorbind, nu este o putere, ci un act. Şi acest lucru este evident, fie că se consideră însuşi înţelesul cuvîntului, fie ceea ce se atribuie conştiinţei în mod obişnuit.

Căci conştiinţa, potrivit înţelesului cuvîntului, indică raportul ştiinţei cu ceva, căci conştiinţă înseamnă *ştiinţă cu altul (cum alio scientia)*. Dar aplicarea ştiinţei la ceva se se face printr-un oarecare act. Aşadar, din acest înţeles al cuvîntului reiese că conştiinţa este un act.

Acelaşi lucru apare cu evidenţă şi din cele ce se atribuie conştiinţei. Căci despre conştiinţă se spune că conştiinţa atestă, sau leagă, sau îndeamnă şi chiar acuză sau mustră. Şi toate acestea sînt urmarea aplicării unei cunoştinţe sau ştiinţe ale noastre actelor pe care le facem. Această aplicare se face în trei feluri. Într-un fel, cînd recunoaştem că am făcut sau că nu am făcut ceva, potrivit spuselor *Eccl.* VII, 23: *Conştiinţa ta ştie că i-ai blestemat adesea pe alţii.* Potrivit acestui fel, se spune că conştiinţa *atestă*. Într-alt fel, se aplică atunci cînd judecăm potrivit conştiinţei noastre dacă trebuie să facem sau să nu facem ceva. Şi, potrivit acestui fel, se spune că conştiinţa *îndeamnă* sau *obligă*. În al treilea fel, se aplică atunci cînd judecăm potrivit conştiinţei noastre dacă un lucru făcut a fost făcut bine sau rău. Şi, potrivit acestui fel, se spune că conştiinţa *scuză*, sau *acuză*, sau *duce la remuşcări*. Este evident că toate acestea sînt o urmare a aplicării actuale a ştiinţei [noastre] la ceea ce facem. De aceea, propriu vorbind, conştiinţa denumeşte un act.

Dar pentru că habitudinea este principiul actului, se dă uneori numele conştiinţă, în primul rînd, habitudinii naturale numită sindereză. Astfel Ieronim, în *Comentariul* la *Ezech.* I, 6, numeşte sindereza conştiinţă; Vasile în *Hom. in princ. Proverb*, numeşte conştiinţa *tribunal natural;* iar Damaschin, în *Credinţa ortodoxă* IV, 22, spune că conştiinţa este *legea intelectului nostru.* Acest obicei se explică prin aceea că se ia efectul drept cauză şi invers.

La întîia (obiecţie): Trebuie să spunem că conştiinţa este numită spirit, cînd spiritul este considerat ca fiind sufletul *(mens)* însuşi, ca un fel de lege interioară a acestuia.

La a doua (obiecţie): Trebuie să spunem că întinarea [datorită păcatului] este în conştiinţă, dar nu ca în subiectul ei, ci aşa cum se află în conştiinţă obiectul cunoscut, în măsura în care cineva ştie că este întinat.

La a treia (obiecţie): Trebuie să spunem că actul, deşi nu subsistă întotdeauna prin el însuşi, persistă totuşi întotdeauna în cauza sa, care este puterea şi habitudinea. Dar, deşi conştiinţa este luminată de numeroase habitudini, toate aceste habitudini îşi trag eficacitatea dintr-o singură sursă primă şi anume habitudinea [aplicării] primelor principii, care este denumită sindereză. De aceea această habitudine este denumită uneori exclusiv conştiinţă, după cum am spus mai sus.

CE CUNOAŞTE INTELECTUL NOSTRU DESPRE LUCRURILE MATERIALE

(Summa Theologica, I, Întrebarea LXXXVI*)*

Urmează să cercetăm acum ce cunoaşte intelectul nostru despre lucrurile materiale. Cu privire la această problemă sînt patru lucruri de cercetat: 1 — Intelectul cunoaşte lucrurile singulare? 2 — Cunoaşte lucrurile infinite? 3 — Cunoaşte lucrurile contingente? 4 — Cunoaşte lucrurile viitoare?

Art. I Intelectul nostru poate cunoaşte lucrurile singulare? La articolul întîi vom proceda după cum urmează. Se pare că intelectul nostru cunoaşte singulare.

1 Cine cunoaşte compunerea, cunoaşte elementele compunerii. Dar intelectul nostru cunoaşte compunerea: *Socrate*

este om, căci intelectul nostru este cel care formează o propoziție. Prin urmare intelectul nostru cunoaște acest singular care este Socrate.

2 Apoi, intelectul practic îndrumă la acțiune. Dar acțiunea are relații cu singularele. Prin urmare intelectul nostru cunoaște singularul.

3 Apoi, intelectul nostru se cunoaște pe sine însuși. Dar sinele este un singular, altfel nu ar avea un act al său, căci actele aparțin singularelor. Prin urmare intelectul nostru cunoaște singularele.

4. Apoi, o putere superioară poate face tot ce face o putere inferioară. Dar simțurile cunosc singularul. Prin urmare intelectul poate să-l cunoască cu atît mai mult.

Din contra, Filosoful spune, în *Fizica* I, 10, că *universalul este cunoscut prin rațiune; iar singularul prin simțuri.*

Răspund: Intelectul nostru nu poate cunoaște direct și primar singularul, în lucrurile materiale. Aceasta pentru că principiul individuației în lucrurile materiale este materia individuală. Dar intelectul nostru, așa cum am spus mai sus (Întrebarea LXXXV, art. I), înțelege abstrăgînd speciile inteligibile dintr-o asemenea materie. Ceea ce se abstrage însă din materia individuală este universalul. Deci, intelectul nostru nu poate cunoaște direct decît universalul. Dar el poate cunoaște singularul printr-un fel de reflecție. Căci, așa cum am spus mai sus (Întrebarea LXXXIV, art. 7), chiar după ce a abstras speciile inteligibile, intelectul nu poate înțelege lucrurile în act decît îndreptîndu-se spre imaginile *(phantasmata)* în care înțelege speciile inteligibile, așa cum se spune în *De anima* III, 22. Prin urmare el înțelege universalul direct prin speciile inteligibile, și înțelege indirect singularul, reprezentat prin imagini. Și în acest fel formulează propoziția *Socrate este om.*

Astfel obiecția întîia este soluționată.

La a doua (obiecție): Alegerea unui lucru particular este aproape la fel ca concluzia unui silogism format de intelectul

practic, așa cum se spune în *Etica* VII, 3. Dar o propoziție singulară nu poate fi dedusă dintr-o propoziție universală, decît prin asumarea unei oarecari propoziții singulare mediatoare. De aceea, principiul universal al intelectului practic nu pune în mișcare decît prin intermediul aprehensiunii particulare a părții sensitive, așa cum se spune în *De anima* III, 16.

La a treia (obiecție): Singularul nu este refrectar înțelegerii întrucît este singular, ci întrucît este material, căci nimic nu poate fi înțeles decît în mod imaterial. De aceea, dacă ceva este singular și imaterial, așa cum este intelectul, acesta nu este refractar înțelegerii.

La a patra (obiecție): Puterea superioară poate face ceea ce face puterea inferioară, dar mai eminent. Prin urmare, ceea ce simțul poate cunoaște material și concret, ceea ce înseamnă a cunoaște singularul în mod direct, intelectul cunoaște în mod imaterial și abstract, ceea ce înseamnă a cunoaște universalul.

Art. II Intelectul nostru poate cunoaște lucrurile infinite? La articolul al doilea vom proceda după cum urmează. Se pare că intelectul nostru poate cunoaște lucrurile infinite.

1 Dumnezeu depășește toate lucururile infinite. Dar intelectul nostru îl poate cunoaște pe Dumnezeu, așa cum am spus mai sus (Întrebarea 12). Prin urmare, cu atît mai mult intelectul nostru poate cunoaște toate celelalte lucruri infinite.

2 Apoi, intelectul nostru poate cunoaște în mod natural genurile și speciile. Dar în unele genuri sînt specii infinite, ca număr, proporții și forme. Așadar, intelectul nostru poate cunoaște lucrurile infinite.

3 Apoi, dacă un corp poate coexista cu altul în același loc, nimic nu poate împiedeca un număr infinit de corpuri să fie în același loc. Dar o specie inteligibilă poate coexista împreună cu alta în același intelect, căci în mod curent multe lucruri pot fi cunoscute în același timp. Prin urmare, intelectul nostru

poate avea în mod curent conştiinţa unui număr infinit de lucruri.

4 Apoi, cum intelectul nu este o facultate corporală, aşa cum am spus mai sus (Întrebarea LXXVI, art. I), el apare ca o putere infinită. Dar o putere infinită are capacitatea de a cuprinde un obiect infinit. Prin urmare, intelectul nostru poate cunoaşte lucrurile infinite.

Din contra, în *Fizica* I, 10, se spune că *infinitul, întrucît este infinit, este necunoscut*.

Răspund: Deoarece o facultate şi obiectul ei sînt reciproc proporţionale, intelectul trebuie să fie în raport cu infinitul, în acelaşi fel în care este în raport cu obiectul lui, care este quidditatea unui lucru material. Dar în lucrurile materiale infinitul nu există actual, ci numai potenţial, în sensul succedării unui lucru de către altul, aşa cum s-a spus în *Fizica* III, 10. De aceea, infinitul se află potenţial în intelectul nostru prin considerarea succesivă a unui lucru după altul, căci niciodată intelectul nostru nu cunoaşte atît de multe lucruri, încît să nu poată cunoaşte încă şi mai mult. Pe de altă parte, intelectul nostru nu poate cunoaşte infinitul nici în mod actual, nici în mod curent. Nu îl poate cunoaşte în mod actual, pentru că intelectul nostru nu poate cunoaşte în mod actual în acelaşi timp, decît ceea ce cunoaşte printr-o singură specie. Dar infinitul nu are o singură specie, altfel ar fi ceva total şi complet. Prin urmare el nu poate fi înţeles decît prin considerarea succesivă a unei părţi după cealaltă, aşa cum rezultă în mod clar din definiţia sa, dată în *Fizica* III, 1. Într-adevăr, infinitul este definit ca *acea cantitate din care oricît am lua, întotdeauna mai rămîne ceva de luat*. Astfel infinitul nu poate fi cunoscut în mod actual, decît dacă am număra toate părţile sale, ceea ce este cu neputinţă. Din acelaşi motiv nu putem înţelege infinitul în mod curent. Noi cunoaştem în mod curent prin luarea în considerare actuală. Înţelegînd, obţinem cunoaşterea, aşa cum se spune în *Etică* II, 1. De aceea nu ne este cu putinţă să avem habitudinea unei infinităţi de lucruri cunoscute în mod distinct, decît dacă am fi luat încă dinainte în considerare întreaga infinitate, numărîndu-le [lucrurile] potrivit succesiunii cunoaşterii noastre, ceea ce este cu neputinţă. De aceea, intelectul nostru nu poate cunoaşte infinitul nici [în mod] actual, nici [în mod] habitual, ci numai potenţial, aşa cum am spus mai sus.

La întîia (obiecţie): Astfel cum am spus mai sus (Întrebarea VII, art. I), Dumnezeu este numit infinit ca formă care nu este limitată de nici o materie. În ceea ce priveşte lucrurile materiale însă se spune infinit despre ceea ce este privat de orice limită formală. Şi forma fiind cunoscută în ea însăşi, în timp ce materia nu poate fi cunoscută fără formă, urmează că infinitul material în sine nu poate fi cunoscut. Dar infinitul formal, care este Dumnezeu, este cunoscut în sine, dar este necunoscut de noi, din cauza slăbiciunii intelectului nostru, care în starea în care se află acum, are o aptitudine naturală numai pentru cunoaşterea lucrurilor materiale. De aceea în starea prezentă nu îl putem cunoaşte pe Dumnezeu decît prin efecte materiale. Dar în viitor această slăbiciune va fi înlăturată prin starea de glorie. Atunci îl vom putea vedea pe Dumnezeu însuşi în esenţa sa, fără a-l putea totuşi înţelege.

La a doua (obiecţie): Natura intelectului nostru este să cunoască speciile abstrase din imagini. De aceea el nu poate cunoaşte în mod actual sau habitual speciile numerelor şi formelor despre care nu a avut imagini, decît într-un mod general şi în principiile lor universale, ceea ce înseamnă a cunoaşte potenţial şi confuz.

La a treia (obiecţie): Dacă două sau mai multe corpuri ar fi în acelaşi loc, nu ar fi necesar ca ele să ocupe locul în mod succesiv, astfel ca lucrurile aşezate [în acel loc] să fie numărate conform succesiunii acestei ocupări. Dar speciile inteligibile pătrund în intelectul nostru succesiv, de aceea nu pot fi înţelese multe lucruri [în mod] actual simultan. De aceea în intelectul nostru trebuie să fie un număr de specii definit şi nu infinit.

La a patra (obiecţie): Deoarece intelectul nostru este infinit în putere el cunoaşte infinitul. Într-adevăr puterea sa este infinită, întrucît nu este limitată de o materie corporală. Intelectul poate cunoaşte universalul, care este abstras din materia individuală şi care, prin urmare, nu este limitat la un individ, ci, considerat în el însuşi, se extinde la un număr infinit de indivizi.

Art. III Intelectul nostru poate cunoaşte lucrurile contingente?

La articolul al treilea vom proceda după cum urmează. Se pare că intelectul nostru nu poate cunoaşte lucrurile contingente.

1 Aşa cum se spune în *Etica* VI, 5, „intelectul, înţelepciunea şi ştiinţa nu se aplică la lucrurile contingente, ci la cele necesare."

2 Apoi, în *Fizica* IV, 20, se spune: „cele ce uneori sînt, iar alteori nu sînt, sînt măsurate de timp." Dar intelectul nostru abstrage din timp şi din alte condiţii materiale. De aceea, pentru că este propriu lucrurilor contingente uneori să fie, iar alte ori să nu fie, s-ar părea că lucrurile contingente nu sînt cunoscute de intelect.

Din contra. Toată ştiinţa se află în intelect. Dar unele ştiinţe au ca obiect lucrurile contingente, cum sînt de exemplu ştiinţele morale al căror obiect îl reprezintă acţiunile omeneşti supuse liberului arbitru, precum şi ştiinţele naturii, întrucît se referă la lucruri generate şi coruptibile. Prin urmare, intelectul cunoaşte lucrurile contingente.

Răspund: Lucrurile contingente pot fi considerate în două feluri: fie ca fiind contingente, fie ca avînd în ele un element de necesitate, deoarece nu există nimic contingent care să nu aibă în el ceva necesar. De exemplu, faptul că Socrate aleargă este în sine contingent, dar relaţia alergării cu mişcarea este necesară, căci este necesar ca Socrate să se mişte de vreme ce aleargă.

Dar contingenţa rezultă din materie, deoarece contingent este ceea ce poate să fie sau să nu fie, iar potenţa aparţine materiei. Însă necesitatea rezultă din noţiunea de formă, deoarece ceea ce urmează din formă este necesar în subiect. Dar materia este principiul individuaţiei. Noţiunea universalului rezultă prin abstractizarea formei din materia particulară. Mai mult, s-a spus mai sus (Art. I) că intelectul are universalul ca obiect prin el însuşi şi în mod direct, în timp ce obiectul simţului este singularul, care este, într-un anumit fel, obiectul indirect al intelectului, aşa cum am spus mai sus. Prin urmare contingentul, considerat ca atare, este cunoscut direct de către simţ şi indirect de către intelect, în vreme ce principiile universale şi necesare ale lucrurilor contingente sînt cunoscute de intelect.

Prin urmare dacă considerăm principiile universale ale lucrurilor sensibile, orice ştiinţă este a lucrurilor necesare. Dar dacă considerăm lucrurile ele însele, unele ştiinţe sînt ale lucrurilor necesare, iar altele ale lucrurilor contingente.

Şi astfel obiecţiile sînt soluţionate.

Art. IV. Poate intelectul cunoaşte lucrurile viitoare?

La articolul al patrulea vom proceda după cum urmează. Se pare că intelectul nostru cunoaşte lucrurile viitoare.

1 Intelectul nostru cunoaşte prin specii inteligibile, abstrase din *aici* şi *acum*, raportate în mod indiferent la orice timp. Dar el poate cunoaşte prezentul. Deci poate cunoaşte viitorul.

2 Apoi, omul poate cunoaşte unele lucruri viitoare, cînd simţurile sale sînt suspendate, ca în somn şi în nebunie. Dar intelectul este mai liber şi mai viguros cînd este nelegat de simţuri. Deci intelectul, prin propria sa natură, poate cunoaşte lucrurile viitoare.

3 Cunoaşterea intelectuală a omului este mai eficace decît cea a oricărui animal neraţional. Dar unele animale cunosc viitorul, ca, de exemplu, ciorile care prin croncănitul lor des prevestesc ploaia. Prin urmare, încă mai mult poate cunoaşte intelectul lucrurile viitoare.

Din contra, în *Eccl.* VIII (6 și 7), se spune: *Mare este nefericirea omului pentru că ignoră lucrurile trecute, iar pe cele viitoare nu are nici un mijloc să le cunoască.*

Răspund: Trebuie să facem aceeași deosebire în legătură cu lucrurile viitoare pe care am făcut-o mai sus în legătură cu lucrurile contingente. Căci lucrurile viitoare, întrucît sînt supuse timpului, sînt singulare și intelectul omenesc nu le cunoaște decît prin reflecție, așa cum am spus mai sus (Art. I). Dar principiile lucrurilor viitoare pot fi universale și perceptibile de către intelect și să devină obiecte ale științei. Oricum, vorbind despre cunoașterea lucrurilor viitoare, trebuie să observăm că lucrurile viitoare pot fi cunoscute în două feluri: fie în ele însele, fie în cauzele lor. Lucrurile viitoare nu pot fi cunoscute în ele însele decît de către Dumnezeu, pentru care sînt prezente chiar cele care în desfășurarea lucrurilor sînt viitoare întrucît privirea sa eternă îmbrățișează dintr-o dată întregul curs al timpului, așa cum am spus mai sus cînd a fost vorba despre cunoașterea pe care o are Dumnezeu (Întrebarea XIV, pct. 13). Dar întrucît există în cauzele lor, lucrurile viitoare pot fi cunoscute și de către noi. Într-adevăr, dacă cauza este astfel, încît rezultatul ei viitor provine cu necesitate din ea, vom cunoaște lucrurile viitoare cu certitudine științifică, așa cum astronomii cunosc dinainte viitoarea eclipsă. Dacă însă cauza este astfel, încît produce un anumit rezultat în cele mai multe cazuri, lucrurile viitoare vor fi cunoscute conjectural cu mai multă sau mai puțină certitudine, după cum cauza sa este mai mult sau mai puțin înclinată să producă efectul.

La întîia (obiecție): Acest argument consideră acea cunoaștere care derivă din principiile universale ale cauzelor, potrivit cărora lucrurile viitoare pot fi cunoscute, conform ordonării efectului față de cauză.

La a doua (obiecție): Așa cum spune Augustin, în *Confes.*, 12, sufletul are o anumită putere de previziune, astfel încît prin propria sa natură poate cunoaște lucrurile viitoare.

Așadar, cînd se retrage din simțurile corporale, întorcîndu-se astfel asupra lui însuși, participă la cunoașterea lucrurilor viitoare. O asemenea părere ar fi rațională, dacă am admite că sufletul ajunge la cunoașterea lucrurilor participînd la idei, așa cum susțineau platonicii, pentru că în acest caz sufletul ar cunoaște, prin natura sa, cauzele universale ale tuturor efectelor, fiind împiedecat numai de către corp, și, de aceea, dacă s-ar retrage din simțurile corporale, ar putea cunoaște lucrurile viitoare. Dar, cum acest fel de cunoaștere nu este natural pentru intelectul nostru, căci acesta, prin natura sa, obține cunoașterea numai de la simțuri, nu este deci natural pentru suflet să cunoască lucrurile viitoare cînd se înstrăinează de simțuri, ci le cunoaște prin impresiile unor cauze superioare, — spirituale și corporale. Ale cauzelor spirituale, cînd intelectul uman este iluminat de puterea divină prin intermediul îngerilor și imaginile sînt îndrumate spre cunoașterea lucrurilor viitoare; sau prin influența demonilor, cînd imaginația este îndreptată spre lucrurile viitoare cunoscute demonilor, așa cum s-a spus mai sus (Întrebarea LXXV, art. 3). În acest fel, sufletul este mai înclinat să primească impresiile cauzelor spirituale cînd este retras din simțuri, întrucît [în acest caz] este mai apropiat de substanțele spirituale și mai liber față de tulburările venind din afară. Același lucru poate proveni de la cauzele corporale superioare. Căci este limpede că corpurile superioare le influențează pe cele inferioare. Așadar, întrucît puterile sensitive sînt acte ale organelor corporale, corpurile cerești afectează într-un oarecare fel imaginația. Dar, cum corpurile cerești cauzează multe evenimente viitoare, imaginația primește anumite semne despre asemenea evenimente. Aceste semne sînt percepute mai mult noaptea și în timpul somnului, decît în timpul zilei și în stare de veghe, din cauză că, după cum se spune în cartea *Despre somn și veghe: cele primite ziua se destramă mai ușor, dar noaptea văzduhul este mai calm și liniștea mai mare, iar semnele se primesc în*

timpul somnului, căci cel ce doarme simte mai bine ușoarele mișcări interne decît cel treaz. Și asemenea mișcări produc semne din care se prevăd lucrurile viitoare.

La a treia (obiecție): Animalele sălbatice nu au o putere deasupra imaginației care să ordoneze imaginile, așa cum oamenii au rațiunea, și de aceea imaginația animalelor sălbatice urmează total influența corpurilor cerești. De aceea, unele evenimente viitoare, ca ploaia și altele de acest fel, pot fi cunoscute [mai de grabă] din mișcările acestor animale, decît din mișcările oamenilor îndrumate de rațiune. De aceea, în cartea *Despre somn și veghe*, Filosoful spune: *cei ce sînt mai nechibzuiți sînt cei mai departe-văzători, căci inteligența acelora nu este afectată de griji, ci sărăcăcioasă și goală și urmează orice mișcare ce i se imprimă.*

DESPRE ADEVĂR

(Summa Theologica, partea a doua a părții a doua, Întrebarea CIX*)*

Urmează să vorbim acum despre adevăr și viciile contrare acestuia. În legătură cu adevărul sînt patru puncte de cercetat: 1 — Este adevărul o virtute? 2 — Este o virtute specială? 3 — Este o parte a justiției? 4 — Înclină mai degrabă spre ceea ce este mai puțin decît spre ceea ce este mai mult?

Art. I Este adevărul o virtute?

La articolul întîi, vom proceda după cum urmează. Se pare că adevărul nu este o virtute.

1 Prima dintre virtuți este credința, al cărei obiect este adevărul. Dar obiectul precedînd habitudinea și actul, se pare că adevărul nu este o virtute, ci ceva care precede virtutea.

2 Apoi, Filosoful spune, în *Etica*, IV, 15, că *adevărul constă în a spune lucrurile care ne privesc așa cum sînt, fără să se adauge sau să se omită ceva.* Dar acest lucru nu este întotdeauna vrednic de laudă, nici în cele bune, căci, în *Proverb.* XXVII. 2, se spune: *Să te laude altul, și nu gura ta,* — și nici în cele rele, căci, în *Isaia*, III. 9, se spune: *Și-au strigat păcatul în gura mare, ca Sodoma și nu l-au ascuns.* Prin urmare, adevărul nu este o virtute.

3 Apoi, orice virtute este teologică, sau intelectuală, sau morală. Dar adevărul nu este o virtute teologică, deoarece nu are ca obiect pe Dumnezeu, ci lucruri temporale, căci Tullius [Cicero] spune că *adevărul este cel prin care spunem, fără nici o schimbare, cele ce sînt, sau au fost, sau vor fi.* În același fel, adevărul nu este o virtute intelectuală, ci scopul virtuților; și nu este nici o virtute morală, căci nu ține locul de mijloc între *exces* și *lipsă*, pentru că, cu cît spune cineva mai mult adevărul, cu atît este mai bine. Prin urmare, adevărul nu este o virtute.

Din contra, Filosoful, în *Etica* II și IV, include adevărul printre celelalte virtuți.

Răspund: Adevărul poate fi considerat în două feluri. În primul rînd, drept conformitatea pe baza căreia se spune despre un lucru că este *adevărat*, și, în acest fel, adevărul nu este o virtute, ci obiectul sau scopul unei virtuți, pentru că, astfel considerat, adevărul nu este o habitudine, care este genul virtuții, ci o anumită egalitate între intelect sau semn și lucrul înțeles sau semnificat, sau între un lucru și regula sa, după cum am spus în Partea întîi, Întrebarea XVI, art. I. În al doilea rînd, poate fi numit *adevăr* calitatea prin care cineva spune adevărul, potrivit căreia acela este numit *veridic (verax)*. Acest adevăr sau această veracitate trebuie să fie o virtute, deoarece a spune adevărul este un act bun, iar *virtutea este ceea ce-l face pe om bun și acțiunile sale bune.*

La întîia (obiecție): Acest argument consideră adevărul în primul sens.

La a doua (obiecție): A spune deschis ceea ce ne privește este bine în general, în măsura în care afirmăm adevărul; dar aceasta nu este deajuns pentru a fi un act de virtute, ci trebuie să ținem seama și de circumstanțe, altfel am comite un act vicios. Prin urmare este o greșeală să te lauzi pe tine însuți fără o cauză legitimă, chiar dacă spui adevărul, și de asemenea este o greșeală să faci cunoscute în public acțiunile tale rele, ca să te lauzi cu ele sau să le proclami fără nici o utilitate.

La a treia (obiecție): Cel care spune adevărul exprimă anumite semne conforme cu lucrurile, iar aceste semne sînt sau cuvinte, sau acțiuni exterioare, sau orice lucru exterior. Aceste lucruri exterioare aparțin domeniului virtuților, căci privesc folosirea organelor exterioare, în măsura în care această folosire este comandată de voință, De aceea *adevărul* nu este o virtute teologică, nici intelectuală, ci o virtute morală. El ține locul de mijloc între *exces* și *deficiență* în două moduri: în primul rînd, pe partea obiectului, în al doilea rînd, pe partea actului. Pe partea obiectului, pentru că *adevărul* indică, potrivit noțiunii sale, un fel de egalitate, iar egalul ocupă locul de mijloc între mai mult și mai puțin. Așadar, cel ce spune ceva adevărat despre sine însuși ține locul de mijloc între cel ce spune mai mult și cel ce spune mai puțin decît adevărul. Pe partea actului, veracitatea ține calea de mijloc spunînd adevărul cînd și cum trebuie. *Excesul* constă în a dezvălui lucrurile atunci cînd nu ar trebui să le dezvălui, iar *deficiența* constă în a trece lucrurile sub tăcere, atunci cînd ar trebui să le dezvălui.

Art. II Este adevărul o virtute specială?

La articolul al doilea, vom proceda după cum urmează. Se pare că adevărul nu este o virtute specială.

1 *Adevărul* și *binele* sînt convertibile. Dar bunătatea nu este o virtute specială, deoarece orice virtute este bunătate, pentru că „face bun pe cel ce o are". Prin urmare adevărul nu este o virtute specială.

2 Apoi, a face cunoscut ceea ce ne privește este un act de adevăr, așa cum îl înțelegem aici. Dar acest lucru aparține fiecărei virtuți, deoarece orice habitudine virtuoasă se manifestă prin propriul ei act. Prin urmare adevărul nu este o virtute specială.

3 Apoi, *adevărul vieții* înseamnă să trăiești cu dreptate, căci *Isaia* XXXVIII, 3, spune: *amintește-ți Doamne că am mers înaintea ta potrivit adevărului și cu inima desăvîrșită.* Dar orice virtute are drept scop să-l facă pe om să trăiască cu dreptate, așa cum reiese din însăși definiția virtuții dată mai sus (I—II, Întrebarea LV, a). Prin urmare, adevărul nu este o virtute specială.

4 Apoi, adevărul pare să fie același lucru cu simplicitatea, căci amîndurora li se opune disimularea. Dar simplicitatea nu este o virtute specială, căci ea produce intenția dreaptă, lucru cerut de fiecare virtute. Prin urmare, adevărul nu este o virtute specială.

Din contra, în *Etica* II, adevărul este enumerat împreună cu celelalte virtuți.

Răspund: Natura virtuții omenești constă în a face faptele omului bune, de aceea, ori de cîte ori întîlnim un aspect special de bunătate în actele omului, este necesar ca omul să fie dispus la acest act printr-o virtute specială. Și cum, după Augustin *(De natura boni*, cap. 3*)*, binele constă în ordine, urmează că acest aspect special de bunătate trebuie să fie găsit acolo unde este o ordine anume. Dar există o ordine specială în care manifestările noastre externe, cuvinte sau fapte, sînt ordonate cum se cuvine în raport cu ceva, precum semnul față de semnificat, și, în afară de aceasta, omul este desăvîrșit prin virtutea adevărului. Prin urmare, este evident că adevărul este o virtute specială.

La întîia (obiecție): *Adevărul* și *binele* sînt convertibile în subiect, deoarece orice lucru *adevărat* este bun și orice lucru *bun* este adevărat. Dar, considerate logic, ele se depășesc unul pe celălalt, în același fel în care intelectul și voința se depășesc reciproc, căci intelectul înțelege voința și multe

alte lucruri în afară de aceasta, iar voinţa doreşte lucruri proprii intelectului, precum şi multe altele. De aceea, *adevărul*, considerat sub aspectul său propriu de perfecţiune a intelectului, este un bine particular, de vreme ce este ceva ce poate fi dorit; şi în acelaşi fel, *binele* considerat sub aspectul său propriu ca scop al apetitului, este ceva adevărat, deoarece este ceva inteligibil. De aceea, de vreme ce virtutea include noţiunea de bunătate, este posibil ca adevărul să fie o virtute specială, întocmai cum *adevărul* este un bine special, dar bunătatea nu poate fi o virtute specială, deoarece, considerată sub aspect logic, ea este genul virtuţii.

La a doua (obiecţie): Habitudinile virtuţii şi viciului îşi obţin speciile prin ceea ce este intenţionat în mod direct şi nu prin ceea ce este accidental şi lipsit de intenţie. Dar, faptul că omul afirmă ceea ce îl priveşte, aparţine virtuţii adevărului, ca ceva intenţionat în mod direct, deşi acest lucru poate aparţine şi altor virtuţi, ca o consecinţă, în afară de intenţia principală. Căci bărbatul viteaz vrea să acţioneze vitejeşte, iar faptul că îşi manifestă curajul prin actele sale este o consecinţă în afara intenţiei sale principale.

La a treia (obiecţie): *Adevărul vieţii* [sau viaţa potrivit adevărului] este adevărul prin care un lucru este adevărat, nu cel prin care cineva spune adevărul. Viaţa, ca orice altceva, este numită *adevărată* cînd îşi atinge regula şi măsura, adică legea divină, rectitudinea vieţii fiind obţinută prin conformitatea cu această lege. Acest adevăr sau această rectitudine sînt comune fiecărei virtuţi.

La a patra (obiecţie): Simplicitatea este numită astfel prin opoziţie cu duplicitatea, prin care omul arată un lucru în exterior în timp ce are altul în inimă, astfel încît simplicitatea aparţine acestei virtuţi În afară de aceasta, ea dă naştere intenţiei drepte într-adevăr nu în mod direct (căci aceasta aparţine oricărei virtuţi), ci excluzînd duplicitatea, prin care cineva pretinde un lucru şi intenţionează un altul.

Art. III Este adevărul o parte a justiţiei?

La articolul al treilea, vom proceda după cum urmează. Se pare că adevărul nu este o parte a justiţiei.

1 Se pare că trăsătura proprie justiţiei este să dea altora ce li se cuvine. Dar, spunînd adevărul, nu pare că dai altuia ce i se cuvine, aşa cum se întîmplă în toate părţile justiţiei, amintite mai sus. Prin urmare, adevărul nu este o parte a justiţiei.

2 Apoi, adevărul aparţine intelectului, în timp ce justiţia este în voinţă, aşa cum am arătat mai sus (Întrebarea LVIII, art. 4). Prin urmare, adevărul nu este o parte a justiţiei.

3 Apoi, după Ieronim, adevărul este de trei feluri şi anume: „adevărul vieţii", „adevărul justiţiei" şi „adevărul doctrinei". Dar nici unul dintre acestea nu este o parte a justiţiei, căci *adevărul vieţii* cuprinde toate virtuţile, aşa cum am spus mai sus; *adevărul justiţiei* este identic cu justiţia, astfel încît nu este o parte a ei; iar *adevărul doctrinei* aparţine mai degrabă virtuţilor intelectuale. Prin urmare, adevărul nu este în nici un fel o parte a justiţiei.

Din contra, Tullius [Cicero], în *De Invent.*, enumără *adevărul* printre părţile justiţiei.

Răspund: Aşa cum am arătat mai sus (Întrebarea LXXX, art. I), virtutea este anexată justiţiei, precum lucrurile secundare sînt anexate celor principale, ca avînd ceva comun cu justiţia, dar fiind insuficientă pentru conceptul desăvîrşit al justiţiei. Dar virtutea are două lucruri comune cu justiţia. În primul rînd, este îndreptată înspre altul, deoarece afirmaţia despre care am spus că este un act de adevăr este îndreptată înspre altul, în măsura în care o persoană înfăţişează alteia lucrurile care o privesc pe sine. În al doilea rînd, justiţia stabileşte o anumită egalitate între lucruri şi tot aşa face şi virtutea adevărului, deoarece egalizează semnele cu lucrurile care ne privesc. Totuşi ea [virtutea adevărului] nu este suficientă pentru conceptul propriu al justiţiei în legătură cu noţiunea datoriei, căci această virtute nu priveşte *datoria legală* pe care o consideră justiţia, ci mai mult *datoria morală*, în măsura în care cineva datorează altuia

exprimarea adevărului. De aceea, adevărul este o parte a justiţiei, fiind anexat acesteia ca o virtute secundară unei virtuţi principale.

La întîia (obiecţie): — Deoarece omul este un animal social, o persoană datorează alteia acele lucruri fără de care societatea omenească nu ar putea subzista. Dar oamenii nu ar putea convieţui dacă nu s-ar crede unul pe celălalt, ca spunîndu-şi adevărul unul altuia. De aceea virtutea adevărului se referă într-un oarecare fel de ceva datorat.

La a doua (obiecţie): Adevărul despre care vorbim acum diferă de adevărul vieţii, aşa cum am spus mai sus (Art. 2, 3). Vorbim despre adevărul justiţiei în două feluri. În primul rînd, ne referim la faptul că justiţia însăşi este o rectitudine ordonată conform regulii legii divine, şi, în acest fel, adevărul justiţiei diferă de adevărul vieţii, deoarece, potrivit *adevărului vieţii*, omul trăieşte cu dreptate în el însuşi, în timp ce, potrivit *adevărului justiţiei*, omul respectă rectitudinea legii în judecăţile referitoare la alt om, şi, în acest sens, *adevărul justiţiei* nu are nimic comun cu adevărul despre care vorbim acum şi, la fel, nici cu *adevărul vieţii*. Într-un alt mod, *adevărul justiţiei* poate fi înţeles ca referindu-se la faptul că, din justiţie, cineva exprimă adevărul, ca, de exemplu, cînd mărturiseşte adevărul sau depune o mărturie adevărată. Acest adevăr este un act de justiţie particular şi nu aparţine direct acelui adevăr despre care vorbim acum, pentru că în această exprimare a adevărului intenţia principală a omului este să dea altuia ce i se cuvine. De aceea în *Etica* IV, Filosoful spune, referindu-se la această virtute a adevărului: *Nu vorbim despre cineva care spune adevărul în mărturisirile sale şi aceasta nu se aplică nici lucrurilor privind justiţia sau injustiţia.* Adevărul doctrinei constă dintr-o anumită exprimare a adevărului referitoare la ştiinţă. De aceea acest adevăr nu aparţine direct acestei virtuţi, ci numai acel adevăr prin care omul se arată pe sine aşa cum este, atît în viaţă cît şi în vorbă şi, de asemenea, arată lucrurile care îl privesc aşa cum sînt, nici mai mari, nici mai mici.

Totuşi, de vreme ce adevărurile ştiinţei, fiind cunoscute de noi, sînt ceva ce ne privesc şi ne aparţin, în acest sens *adevărul doctrinei* poate aparţine acestei virtuţi, la fel ca oricare adevăr prin care omul exprimă, cu cuvîntul sau fapta, ceea ce ştie.

Art. IV Dacă virtutea înclină mai degrabă spre ceea ce este mai puţin decît spre ceea ce este mai mult?

La articolul al patrulea, vom proceda după cum urmează. Se pare că virtutea adevărului nu înclină spre ceea ce este mai puţin.

1 Aşa cum cineva comite un fals cînd spune mai mult, tot aşa îl comite şi cînd spune mai puţin, căci nu este mai fals să spui că patru este cinci, decît să spui că patru este trei. Dar aşa cum spune Filosoful, în *Etica* IV, 7, *orice falsitate este în sine un rău şi trebuie să fie evitată.* Prin urmare, virtutea adevărului nu înclină spre ceea ce este mai puţin, mai degrabă decît spre ceea ce este mai mult.

2 Apoi, cînd o virtute înclină mai degrabă spre o extremă decît spre alta, acest lucru se datoreşte faptului că locul de mijloc al virtuţii se află mai aproape de o extremă decît de cealaltă, astfel, curajul este mai aproape de temeritate decît timiditatea. Dar locul de mijloc al adevărului nu este mai aproape de o extremă decît de alta, deoarece adevărul, fiind un fel de egalitate, ocupă exact locul de mijloc.

3 Apoi, se pare că te îndepărtezi mai puţin de adevăr dacă îl negi omiţînd ceva din el, decît dacă adaugi ceva adevărului. Dar negarea adevărului îi este mai nesuferită adevărului decît faptul de a i se adăuga ceva, deoarece adevărul nu este compatibil cu negarea sa, dar este compatibil cu adăugirea. Prin urmare, se pare că adevărul înclină mai mult spre ceea ce este mai mult, decît spre ceea ce este mai puţin.

Din contra, Filosoful spune în *Etica* IV, 7 că *prin virtutea sa omul înclină mai degrabă spre ceea ce este mai puţin.*

Răspund: Există două moduri de a te îndepărta de adevăr înspre ceea ce este mai puţin. În primul rînd, afirmînd, ca atunci cînd cineva nu indică toate bunurile pe care le

posedă, ca de exemplu știința, sfințenia și așa mai departe. Acest lucru nu prejudiciază adevărul, deoarece ceea ce este mai puțin este conținut în ceea ce este mai mult, și, în acest fel, această virtute înclină înspre ceea ce este mai puțin. De aceea spune Filosoful *(Ibid.)* că acest lucru [a înclina înspre ceea ce este mai puțin] *pare mai prudent, din cauză că prea multul este supărător, căci cei ce se înfățișează pe sine mai mari decît sînt îi supără pe ceilalți, pentru că par că vor să-i depășească, în timp ce cei care își atribuie mai puțin decît au sînt plăcuți, pentru că par să-i respecte pe ceilalți prin moderație.* De aceea spune Apostolul *(Epistola către Cor.* 2, XII, 6*)* : *Dacă aș vrea să mă laud, nu aș fi nesăbuit, căci aș spune adevărul, dar nu o fac de teamă ca cineva să nu creadă despre mine mai mult decît vede în mine sau decît aude despre mine.* În alt mod, te poți îndepărta de adevăr înspre ceea ce este mai puțin, negînd, adică spunînd, de exemplu, că nu este în noi ceea ce este în noi. De aceea nu aparține acestei virtuți să încline înspre ceea ce este mai puțin, pentru că aceasta ar implica falsitatea. Dar acest lucru ar fi mai puțin nesuferit adevărului, nu însă potrivit conceptului propriu al adevărului, ci potrivit conceptului de prudență, care trebuie menținut în toate virtuțile. Căci prudenței îi este mai nesuferit să crezi sau să te lauzi că ai ceea ce nu ai (acest lucru fiind mai periculos, și mai neplăcut pentru alții), decît să crezi și să spui că nu ai ceea ce ai.

Acestea sînt suficiente pentru răspunsul la obiecții.

RĂUL NU ESTE O ESENȚĂ

(Summa contra Gentiles, Cartea a treia*)*

CAP. VII

Din acestea [din capitolele anterioare] rezultă că nici o esență nu este rea în sine.

Căci răul, așa cum am spus (Cap. VI) nu este altceva decît o privațiune de ceea ce este natural și trebuie să aibă fiecare, căci toți folosesc cuvîntul *rău* în acest sens. Dar privațiunea nu este o esență, ci o negare în substanță [neexistență a ceva într-o substanță]. Prin urmare, răul nu este o esență în lucruri.

Iarăși, un lucru are existență potrivit esenței sale. În măsura în care are existență, are ceva bun, căci dacă binele este ceva dorit de toți, existența trebuie numită un bine, căci toți doresc existența. De aceea un lucru este bun în măsura în care are esență. Dar binele și răul sînt opuse unul altuia. Prin urmare, nimic nu este rău în măsura în care are esență. Prin urmare, nici o esență nu este rea în sine.

Mai mult, fiecare lucru este ori făptuitor *(agens)*, ori faptă. Dar răul nu poate fi făptuitor, căci cel ce făptuiește o face în măsura în care există în act și este perfect, și, de asemenea, nu poate fi nici faptă, deoarece scopul oricărei generări este forma și binele [ca atare]. Prin urmare nimic nu este rău potrivit esenței sale. De asemenea, nimic nu tinde spre contrariul său, căci orice lucru dorește ce îi este asemănător și potrivit. Iar orice existență făptuitoare tinde spre un bine, așa cum am dovedit mai sus (Cap. III). De aceea nici o existență, ca atare, nu este rea.

Iarăși, orice esență este a unui oarecare lucru natural, căci, dacă este în genul substanței, este în însăși natura lucrului, iar dacă ar fi în genul accidentului, ar trebui să derive din principiile unei oarecari substanțe și ar fi astfel natural pentru acea substanță, chiar dacă nu ar fi natural pentru o oarecare altă substanță, așa cum căldura este naturală pentru foc, dar nu este naturală pentru apă. Dar ceea ce este rău în sine nu poate fi natural pentru un lucru, căci aparține însăși naturii lucrului să fie o privațiune de ceea ce este natural și cuvenit lucrului. Prin urmare, răul, ca fiind o privațiune de ceea ce este natural, nu poate fi natural pentru un lucru. De aceea, ceea ce este natural pentru un lucru

este un bine, iar lipsa lui este un rău. Prin urmare nici o esență nu este rea în sine.

Mai mult, tot ceea ce are o esență este fie el însuși o formă, fie are o formă, căci prin formă orice lucru este indus într-un gen sau într-o specie. Dar o formă, ca atare, are o normă a bunătății, fiind principiul acțiunii și scopul spre care tinde orice făptuitor și actul prin care tot ce are o formă este perfect. De aceea tot ce are o esență, ca atare, este bine. Prin urmare, răul nu are esență. Apoi, existența se divide în act și potență. Dar actul, ca atare, este un bine, deoarece, în măsura în care ceva este în act, este perfect. Potența este și ea un bine căci tinde spre act, așa cum se poate vedea în cazul oricărei mișcări, și este proporționată actului, nu contrară acestuia, și se află în același gen ca actul, iar privațiunea nu i se potrivește decît prin accident. Prin urmare, tot ceea ce este, în orice fel de mod ar fi, este bun în măsura în care există. Prin urmare, răul nu are esență.

Mai mult, s-a dovedit, în II, 9, că orice existență, în orice mod ar fi, este de la Dumnezeu. Dar am arătat că Dumnezeu este bunătatea desăvîrșită (I, 41). Așadar, deoarece răul nu poate fi efectul binelui, este cu neputință ca o oarecare existență, în măsura în care există, să fie un rău.

Pornind de aici, se spune: *Dumnezeu a văzut toate lucrurile pe care le-a făcut, și ele erau toate bune (Facerea*, I, 31) și *El a făcut toate lucrurile bune la timpul lor (Eccl.* III, 11) și *Orice făptură a lui Dumnezeu este bună (Tim.* I, IV, 4).

De asemenea, Dionisie, în *De div. nom.*, spune că *răul nu este un lucru care există (adică prin sine), nici ceva în care lucrurile există, asemenea unui accident, ca albeața sau negreața.*

Astfel, este respinsă eroarea manicheenilor, care susțin că există anumite lucruri rele prin însăși natura lor.

Cap VIII OBIECȚII CONTRA CONCLUZIEI DE MAI SUS

Se pare că anumite argumente ar putea combate afirmațiile de mai sus.

Căci orice lucru își derivă specia din propria sa diferență specifică. Dar răul este o diferență specifică la anumite genuri și anume la habitudinile și actele morale, din cauză că așa cum virtutea este o habitudine bună potrivit speciei sale, tot așa viciul este, potrivit speciei sale, un rău și același lucru despre actele virtuților și viciilor. Prin urmare, acestor lucruri răul le dă specia, el este deci o esență și este natural pentru anumite lucruri.

Apoi, fiecare dintre contrarii este o oarecare natură, căci dacă nu ar predica ceva, celălalt dintre contrarii ar fi o pură privațiune sau negație. Dar se spune despre bine și rău că sînt contrarii. Prin urmare răul este o oarecare natură.

Apoi, Aristotel *(Post praedicam*, cap. I) spune că binele și răul sînt genurile contrariilor. Dar orice gen are o oarecare esență sau natură. Căci nu există specii sau diferențe ale neexistenței, astfel încît ceea ce nu este nu poate fi un gen. Prin urmare, răul este o oarecare esență și natură.

Iarăși, orice făptuitor este un oarecare lucru. Dar răul făptuiește, ca rău, căci respinge și corupe binele. Prin urmare, răul, ca rău, este un oarecare lucru.

Mai mult încă, orice lucru care poate fi mai mult sau mai puțin trebuie să fie un lucru care admite gradații, iar negațiile și privațiunile nu admit mai multul și mai puținul. Dar, printre rele, întîlnim unele mai rele decît altele. De aceea se pare că răul este un oarecare lucru.

Apoi, lucrul și existența sînt convertibile. Dar răul există în lume. Deci el este un lucru și o natură.

Cap IX RĂSPUNS LA OBIECȚIILE ADUSE

Aceste obiecții pot fi rezolvate cu ușurință. Căci în morală se spune că răul și binele sînt diferențe specifice, așa cum afirmă primul argument, din cauză că faptele morale depind de voință, iar un lucru în măsura în care este voluntar face parte din genul moravurilor. Dar obiceiul voinței este scopul și binele. De aceea speciile morale sînt determinate de scop,

la fel cum sînt determinate acţiunile morale de forma principiului lor activ, aşa cum, de exemplu, acţiunea de încălzire este determinată de căldură. Dar pentru că se spune bine şi rău potrivit orientării spre scop sau lipsei acestei orientări, urmează că, în ceea ce priveşte moravurile, prima diferenţă este binele şi răul. Dar, pentru un gen, trebuie să existe o măsură. Măsura în moravuri este raţiunea. Prin urmare, în moravuri, binele şi răul depind de scopul determinat de raţiune. Prin urmare, în moravuri, tot ce îşi derivă specia dintr-un scop în acord cu raţiunea este denumit bine, potrivit speciei sale, şi tot ce îşi derivă specia dintr-un scop contrar raţiunii este numit rău, potrivit speciei sale. Dar acest scop, deşi respinge scopul determinat de raţiune, este totuşi un fel de bine, de exemplu, ceva plăcut pentru simţuri sau ceva de acest fel, astfel încît în cazul unor animale acest scop este bun, şi este bun chiar în cazul omului, dacă este moderat conform raţiunii, astfel încît se întîmplă că ceea ce este rău pentru unul să fie bun pentru altul. De aceea răul, întru cît este o diferenţă specifică în genul moravurilor, nu denotă ceva rău în esenţă, ci ceva bun în sine, dar rău pentru om, deoarece înlătură ordinea raţiunii, care este binele omului.

Din acestea urmează că răul şi binele sînt contrarii în măsura în care intră în genul moravurilor, dar nu dacă sînt înţelese în mod simplu [în înţelesul absolut], aşa cum susţinea obiecţia a doua; dar răul, ca atare, este o privaţiune de bine.

În acelaşi fel putem înţelege afirmaţia că răul şi binele, considerate în ordinea moravurilor, se află în genul contrariilor, aşa cum argumenta obiecţia a treia. Căci toate contrariile morale sînt fie ambele rele, ca de exemplu risipa şi zgîrcenia, fie unul bun şi celălalt rău, ca de exemplu dărnicia şi zgîrcenia. Prin urmare răul moral este atît gen cît şi diferenţă, nu pentru că este privaţiunea de binele determinat de raţiune, cînd este numit rău, ci prin natura acţiunii sau habitudinii orientate spre un scop care nu este compatibil cu scopul cuvenit determinat de raţiune, aşa cum un orb este un individ uman nu pentru că este orb, ci pentru că este acel anume om, şi cum raţionalul este diferenţa animalului, nu din cauza privaţiunii de raţiune, ci din cauza acelei anumite naturi a cărei consecinţă este privarea de raţiune. Se poate deci spune că Aristotel afirmă că răul şi binele sînt genuri, nu potrivit propriei sale opinii, căci nu le enumără printre cele zece genuri prime (în care să găseşte, la fiecare, o oarecare contrarietate), ci conform părerii lui Pitagora care susţine că binele şi răul sînt primele principii şi sub fiecare din ele pune zece contrarii; astfel sub bine găsim finit, pereche, unul, pe partea dreaptă, masculin, odihnitor, drept, pătrat şi în cele din urmă bun, iar sub rău găsim, infinit, nepereche, plural, pe partea stîngă, feminin, mişcător, curb, întunecos, alungit, şi în cele din urmă rău. În acelaşi fel şi în mai multe locuri din cărţile de logică se folosesc exemple din părerile altor filosofi, ca fiind probabile potrivit epocii respective. Totuşi aceste afirmaţii au în ele şi ceva adevărat, căci este greu de crezut ca ceva dat ca probabil să fie întru totul fals. Dar dintre toate contrariile, unul este perfect, iar celălalt este incomplet, ca şi cînd ar cuprinde un fel de privaţiune, astfel albul şi caldul sînt perfecte, dar recele şi negrul sînt imperfecte, ca şi cînd ar indica un fel de privaţiune. Prin urmare, deoarece orice scădere şi privaţiune sînt un fel de rău, în timp ce orice perfecţiune şi completitudine cad sub conceptul binelui, urmează că, în cazul contrariilor, unul pare să cadă sub bine, în timp ce celălalt pare să se apropie de noţiunea răului, şi, în acest fel, binele şi răul par să fie genuri ale tuturor contrariilor.

În acest fel, este limpede în ce mod răul este opus binelui, în felul în care argumenta obiecţia a patra. Din cauză că, în măsura în care forma şi scopul, care apar ca bine şi sînt adevăratele principii ale acţiunii, includ o privare de formă şi de scop, acţiunea care urmează dintr-o asemenea formă şi dintr-un asemenea scop este atribuită privaţiunii şi răului,

dar numai accidental, căci privațiunea, ca atare, nu este principiul vreunei acțiuni. De aceea, pe drept cuvînt spune Dionisie *(De divin. nom.*, 4*)* că răul nu se opune binelui decît în virtutea unui bine și în el însuși este lipsit de putere și slab, ca nefiind un principiu de acțiune. Oricum, se spune că răul corupe binele, nu numai cînd acționează în virtutea unui bine, așa cum am explicat, ci și formal conform cu el însuși, așa cum se spune că orbirea corupe vederea, fiind ea însăși corupția vederii, și așa cum se spune că albeața colorează peretele, pentru că este însăși colorarea peretelui.

Se spune despre un lucru că este un rău mai mare sau mai mic pe baza depărtării sale de bine. În același fel, deci, lucrurile care implică privațiunea admit grade, cum sînt inegalitatea și neasemănarea; astfel, a fi mai inegal înseamnă a fi mai departe de inegalitate, și a fi mai nesemănător înseamnă a fi mai departe de asemănare. De aceea se spune că este un rău mai mare despre cel care este mai lipsit de bine, fiind mai departe de el. Dar privațiunile nu se măresc ca și cînd ar avea o oarecare esență, de exemplu calități și forme, așa cum susține obiecția a cincea, ci prin mărirea cauzei care privează; așa cum aerul este cu atît mai întunecat, cu cît în calea luminii se interpun mai multe obstacole, pentru că cu atît este mai departe de participarea la lumină.

Se spune de asemenea că răul există în lume, nu ca și cînd ar avea o esență, cum susține obiecția a șasea, ci în felul în care se spune că un oarecare lucru atins de un rău este el însuși rău, așa cum se spune, de exemplu, despre orbire și despre orice fel de privațiune că este rea, deoarece un animal lovit de orbire este orb. Căci se spune existent în două feluri, după cum ne învață Filosoful *(Met*, V, 14*)*: în primul rînd, ca indicînd esența unui lucru și, în acest fel, ea este împărțită în cele zece categorii; în acest fel, nici o privațiune nu poate fi numită existență. În al doilea rînd, ca denumind adevărul compusului, așa orbirea și privațiunea sînt numite existență, în felul în care se spune că un lucru este privat de ceva printr-o privațiune.

Putem conchide din cele spuse că răul nu este cauzat de altceva decît de către bine.

Căci dacă un oarecare rău ar fi cauzat de un rău, cum răul nu poate acționa decît în virtutea unui bine, cum s-a arătat mai sus (Cap. IX), urmează că binele însuși este cauza primară a răului.

Mai mult, ceea ce nu există nu este cauza nici unui lucru. De aceea, orice cauză trebuie să fie o oarecare existență. Dar răul nu este o existență, cum s-a arătat mai înainte (Cap. VII și IX). Deci răul nu poate fi cauza vreunui lucru. Prin urmare dacă răul este cauzat de ceva, acest ceva trebuie să fie un bine.

De asemenea, ceea ce este în mod propriu și prin sine cauza altui lucru urmărește propriul său efect, așadar dacă răul ar fi prin sine cauza a ceva, ar tinde spre propriul său efect, adică spre rău. Dar acest lucru este fals, căci s-a arătat (Cap. III) că fiecare agent [lucru care acționează] tinde spre un bine. De aceea, răul nu este cauza a ceva prin el însuși, ci numai accidental. Dar orice cauză accidentală se reduce la o cauză prin sine. Dar numai binele poate fi o cauză prin sine, așadar răul este cauzat de bine.

Apoi, orice cauză este materie, sau formă, sau agent, sau scop. Dar răul nu poate fi nici materie, nici formă, căci cum am arătat mai sus (Cap. VII și IX), existența, fie actuală, fie potențială, este un bine. De asemenea, răul nu poate fi nici agent, căci un bine acționează în măsura în care este în act și are o formă. El nu poate fi nici scop, deoarece este în afara intenției, așa cum am arătat (Cap. IV). De aceea răul nu poate fi cauza vreunui lucru. Prin urmare, dacă ceva ar fi cauza unui rău, acest rău trebuie să fie cauzat de un bine.

Oricum, deoarece răul și binele sînt opuse unul altuia, iar un opus nu poate fi cauza celuilalt decît doar accidental, așa cum frigul cauzează căldură, după cum se spune în *Fizica*, cartea VIII, urmează că binele nu poate fi cauza activă a

răului decît prin accident. În ceea ce privește lucrurile naturale, acest accident poate fi pe partea agentului sau pe partea efectului.

Pe partea agentului, cînd puterea agentului este imperfectă, ceea ce face ca și acțiunea sa să fie imperfectă și rezultatul deficient; astfel, cînd puterea organului digestiv este slabă, urmează digestia imperfectă a alimentelor și o stare de indigestie, care sînt rele fizice. Dar pentru agent ca atare faptul de a avea o putere imperfectă este accidental, căci el acționează nu ca avînd o putere imperfectă, ci întrucît are o putere oarecare, căci dacă puterea i-ar lipsi cu totul, nu ar acționa de loc. În același fel, răul este cauzat accidental pe partea agentului, cînd puterea agentului este insuficientă. De aceea se spune că răul nu are o cauză eficientă, ci o cauză deficientă, deoarece răul nu urmează dintr-o cauză activă, decît în măsura în care puterea acestei cauze este insuficientă, și deci nu este eficientă. Și tot așa este dacă defectul în acțiune și în efect rezultă dintr-un defect al instrumentului sau al oricărui alt lucru necesar pentru acțiunea agentului, ca, de exemplu, atunci cînd puterea motoare produce un șchiopătat din cauza încovoierii tibiei, deoarece agentul acționează atît prin puterea sa, cît și prin instrumentul său.

Pe partea efectului, răul este cauzat de bine în mod accidental, fie pe partea materiei efectului, fie pe partea formei sale. Căci dacă materia nu este aptă să primească tiparul agentului, este necesar să urmeze o lipsă în efect astfel progenitura monstruoasă rezultă dintr-o neaptitudine, a materiei. Și dacă agentul nu reușește să transforme o materie neaptă într-un act perfect, această împrejurare nu trebuie pusă pe seama unui defect al agentului, deoarece fiecărui agent natural îi este atribuită o putere adecvată naturii sale, pe care dacă nu o depășește nu ajunge la o deficiență a acestei puteri, ajungînd la aceasta numai dacă nu atinge măsura puterii ce îi revine prin natură. Pe partea formei efectului, răul se produce în mod accidental, în măsura în care o formă implică lipsa unei alte forme, de aceea, generarea unui lucru

este urmată în mod necesar de descompunerea altuia. Dar acest rău nu este un rău al efectului intenționat de agent, așa cum am lămurit mai sus, ci al celuilalt lucru.

Așadar, este evident că în cazul lucrurilor naturale răul este cauzat de un bine numai în mod accidental. Și același lucru este adevărat în cazul artefactelor, deoarece meșteșugurile operează imitînd natura și la amîndouă greșeala se produce în același fel. Dar în cele morale lucrurile par să fie diferite, căci după cît se pare viciul moral nu pare a urma din o lipsă a puterii, căci slăbiciunea puterii morale fie exclude complet viciul moral, fie cel puțin îl micșorează, deoarece slăbiciunea nu merită pedeapsa cuvenită vinei, ci mai degrabă milă și iertare, deoarece viciul moral trebuie să fie voluntar, nu necesar. Dar dacă analizăm lucrurile cu atenție, sub un aspect avem o asemănare, iar sub altul o neasemănare. Este o neasemănare deoarece viciul moral este considerat numai în ceea ce privește acțiunea și nu într-un oarecare efect produs, căci virtuțile morale nu duc la producere, ci la acțiune *(non sunt factivae, sed activae)*. În schimb, meșteșugurile duc la producere și de aceea greșelile se întîmplă ca în natură. Prin urmare se consideră că răul moral nu rezultă din materia sau forma efectului, ci numai din agent. În acțiunile morale găsim patru principii active, în ordinea cuvenită. Primul este puterea executivă, adică forța motoare, care pune membrele în mișcare pentru a executa ordinul voinței. Această putere este pusă în mișcare de voință, care este al doilea principiu. Iar voința este pusă în mișcare de judecata puterii aprehensive, care judecă dacă un lucru este bun sau rău, care sînt obiecte ale voinței, unul dat ca să te îndrepți spre el, celălalt ca să fugi de el. Dar puterea aprehensivă este pusă în mișcare de lucrul aprehendat. De aceea primul principiu activ în acțiunile morale este lucrul aprehendat, al doilea este puterea aprehensivă, al treilea este voința, iar al patrulea este forța motoare care execută ordinul rațiunii. Dar actul puterii executive presupune binele sau răul moral.

Căci aceste acte externe nu aparţin moralei decît dacă sînt voluntare. De aceea, dacă actul voinţei este bun, actul extern va fi numit bun, iar dacă primul va fi rău, al doilea va fi numit rău. Şi nimic nu va apărea ca rău moral dacă defectul dintr-un act extern nu are nimic comun cu voinţa, căci şchiopătatul nu este un rău moral, ci unul natural. De aceea, o lipsă în această putere executivă, fie scuză în întregime viciul moral, fie îl micşorează. Apoi, actul prin care obiectul pune în mişcare puterea aprehensivă este lipsit de viciu moral, căci obiectul vizibil mişcă vederea potrivit ordinii naturale [a lucrurilor] şi tot la fel pune orice obiect în mişcare o putere pasivă. Apoi, actul, considerat în sine, al puterii aprehensive este lipsit de viciu moral, deoarece un defect al ei scuză sau micşorează viciul moral, tot aşa cum o face un defect al puterii executive, căci slăbiciunea şi ignoranţa scuză sau micşorează greşeala în acelaşi fel. Urmează deci că viciul moral se află în primul rînd şi în principal în actul propriu al voinţei şi un act este denumit în mod logic moral tocmai pentru că este voluntar. Prin urmare rădăcina şi originea greşelii morale se află în actul voinţei.

Dar se pare că această cercetare întîmpină o dificultate. Căci, de vreme ce un act deficient rezultă dintr-un defect al principiului activ, trebuie să presupunem un defect în voinţa care precede greşeala morală. Şi dacă acest defect este natural, el însoţeşte întotdeauna voinţa, astfel încît voinţa greşeşte moral ori de cîte ori acţionează. Dar actele virtuoase arată că acest lucru este fals. Dacă însă defectul ar fi voluntar, el va fi întotdeauna o greşeală morală, a cărei cauză trebuie să fie întotdeauna analizată, şi, astfel, analiza va continua la nesfîrşit. Aşadar, trebuie să spunem că un defect preexistent în voinţă nu este natural, altfel ar urma că voinţa greşeşte în fiecare act al ei şi că acest lucru nu este întîmplător; pentru că, în acest caz, nu ar exista greşeală morală în ceea ce ne priveşte, deoarece lucrurile întîmplătoare sînt nepremeditate şi în afara domeniului raţiunii.

De aceea, defectul este voluntar, dar nu este o greşeală morală, căci altfel am fi obligaţi să continuăm la infinit.

Este necesar să analizăm cum poate fi acest lucru. Perfecţiunea oricărui principiu activ depinde de un principiu activ superior, căci al doilea agent acţionează în virtutea primului agent. Aşadar, cît timp al doilea agent rămîne subordonat primului agent, acţionează fără greşeală, dar greşeşte în acţiunea sa dacă se abate de la ordinea primului agent, aşa cum se întîmplă, de exemplu, cu un instrument care răspunde în mod insuficient mişcării primului agent. S-a spus că, în ordinea acţiunilor morale, două principii preced voinţa şi anume puterea aprehensivă şi obiectul aprehendat, care este scop. Şi, deoarece fiecărui mobil [lucru care se mişcă] îi corespunde o putere motoare proprie, nu oricare putere aprehensivă este forţa motoare corespunzătoare fiecărei puteri apetitive, ci una uneia, alta alteia. Aşadar, aşa cum forţa motoare proprie a apetitului sensitiv este puterea aprehensivă a simţurilor, tot aşa forţa motoare proprie a voinţei este însăşi raţiunea.

Apoi, deoarece raţiunea este capabilă să aprehendeze multe lucruri bune şi multe scopuri, fiecare avîndu-şi propriul său scop, tot aşa şi voinţa trebuie să aibă propriul ei scop şi o primă forţă motoare, nu orice bine, ci unul determinat. De aceea, cînd voinţa tinde spre actul ei, fiind pusă în mişcare de aprehensiunea raţiunii care îi înfăţişează propriu-i bine, rezultă acţiunea cuvenită. Dar dacă voinţa se îndepărtează de aprehensiunea puterii sensitive sau chiar de cea a raţiunii care înfăţişează un bine, altul decît propriul ei bine, urmează în actul voinţei o greşeală morală. Prin urmare, greşeala acţiunii în voinţă este precedată de lipsa ordinii faţă de raţiune şi propriul scop. Faţă de raţiune, atunci cînd, de exemplu, voinţa, la aprehensiunea subită a unui simţ, tinde spre un bine plăcut simţului; faţă de scopul cuvenit, atunci cînd, de exemplu, raţiunea ajunge, prin chibzuire, la un oarecare bine, care nu este bine acum sau este bine într-un

fel particular, și totuși voința tinde spre acest bine ca și cînd ar fi propriul ei bine. Dar această lipsă de ordine este voluntară, căci este în puterea voinței să vrea sau să nu vrea, de asemenea, stă în puterea voinței ca rațiunea să considere actul sau să înceteze de a-l considera ori să considere acest lucru sau altul. Această lipsă a ordinii nu este un rău moral, căci dacă rațiunea nu ar considera nimic sau ar considera un bine oarecare, nu există greșeală pînă cînd voința nu tinde spre un scop necuvenit, ceea ce este în fapt un act al voinței.

Cap. XI. RĂUL ÎȘI ARE TEMEIUL ÎNTR-UN OARECARE BINE

Din cele spuse pînă acum se poate arăta că orice rău își are temeiul într-un oarecare bine.

Căci răul nu poate exista prin sine însuși, deoarece nu are esență, așa cum s-a arătat mai sus (Cap. VII). De aceea, este necesar ca răul să fie într-un subiect oarecare. Dar orice subiect, fiind o oarecare substanță, este un bine, după cum rezultă din cele spuse (cap. VI). De aceea, orice rău se află într-un oarecare bine.

Mai mult, răul este o privațiune, așa cum am arătat. Dar privațiunea și forma care lipsește sînt în același subiect, iar subiectul unei forme este o existență potențială întru această formă, care este un bine, căci potența și actul sînt în același gen. Prin urmare privațiunea, care este un rău, este într-un oarecare bine, ca în subiectul ei.

Mai mult încă, se spune despre ceva că este rău pentru că dăunează, dar nu că dăunează unui bine, pentru că binele dăunează răului, de vreme ce corupția răului este binele. El nu dăunează binelui (din punct de vedere formal) decît dacă este într-un bine, astfel orbirea este dăunătoare omului, întrucît este în el. De aceea răul trebuie să fie într-un bine.

Apoi, răul nu este cauzat decît de un bine și numai prin accident. Dar tot ceea ce este prin accident poate fi redus la ceea ce este prin sine. Prin urmare, împreună cu răul cauzat, care este efectul accidental al binelui, trebuie să fie un oarecare bine, care este efectul binelui prin sine, astfel încît să fie temeiul acelui rău, căci ceea ce este accidental este întemeiat pe ceea ce este în sine. Însă, văzînd că binele și răul sînt opuse unul altuia și că nici unul dintre acești opuși nu poate fi subiectul celuilalt, ci îl exclude, cineva ar putea crede, la prima vedere, că este lipsit de rațiune să se spună că binele este subiectul răului.

Dar acest lucru nu este lipsit de rațiune dacă cercetăm adevărul în adîncime. Căci despre bine se spune astfel în mod universal, chiar ca existență, căci orice existență, ca atare, este un bine, după cum am arătat (Cap. VII). Nu este însă lipsit de rațiune ca neexistența să aibă existența drept subiect, căci orice privațiune este o neexistență și totuși subiectul ei este o substanță, care este o existență. Dar neexistența nu este într-o existență opusă ca în subiectul ei; căci orbirea nu este o neexistență universală, ci un anume fel de neexistență și anume privarea de vedere, de aceea ea nu este în văz, ca în subiectul ei, ci în animal. În același fel răul nu este în binele opus ca în subiectul său (ci acesta este înlăturat de rău), dar într-un oarecare alt bine, așa cum răul moral este într-o natură bună, iar răul naturii, adică privațiunea de formă, este în materie, care este un bine, ca fiind existență în potență.

DESPRE LIBERUL ARBITRU

(*Summa Theologica*, I, Întrebarea LXXXIII)

Vom cerceta acum liberul arbitru și ne vom referi la patru puncte:

1 — Este înzestrat omul cu liber arbitru? 2 — Ce este liberul arbitru, putere, act, sau habitudine? 3 — Dacă este

putere, este apetitivă, sau cognitivă? 4 — Dacă este apetitivă, este identică cu voința sau diferită?

Art. 1 Este înzestrat omul cu liber arbitru?

La articolul întîi vom proceda după cum urmează. Se pare că omul nu este înzestrat cu liber arbitru.

1 Cine este înzestrat cu liber arbitru face ce voiește. Dar omul nu face ce voiește, căci, în *Ep. către Rom.* VII, 19, se spune: *binele pe care îl vreau nu-l fac, dar răul pe care nu-l vreau îl fac.* Prin urmare, omul nu este înzestrat cu liber arbitru.

2 Apoi, celui care are liber arbitru îi stă în putere să vrea sau să nu vrea, să facă sau să nu facă. Dar acest lucru nu stă în puterea omului, căci, în *Ep. către Rom.* IX, 16, se spune: *nu este în puterea celui ce vrea*, adică să vrea, și *nu este în puterea celui ce fuge*, adică să fugă. Deci omul nu este înzestrat cu liber arbitru.

3 Apoi, *liber este ceea ce* [lucrul care] *își este sieși cauză*, așa cum se spune în *Metaph.* 1, III. De aceea, ceva [un lucru] mișcat de altul nu este liber. Dar Dumnezeu mișcă voința, căci, în *Prov.* XXI, 1, stă scris: *Inima regelui este în mîna Domnului, și Domnul îl împinge să vrea*, iar în *Ep. către Fil.* II, 13, stă scris: *Domnul este cel ce lucrează în noi ca să vrem și să desăvîrșim.* Prin urmare omul nu este înzestrat cu liber arbitru.

4 Apoi, cel înzestrat cu liber arbitru este stăpînul acțiunilor sale, însă omul nu este stăpînul acțiunilor sale, căci, în *Erem.*, X, 23, stă scris: *Calea omului nu-i stă acestuia în putere și nici nu îi este dat să-și dirijeze pașii.* Prin urmare, omul nu este înzestrat cu liber arbitru.

5 Apoi, Filosoful spune, în *Etica* III, 13: *Fiecăruia după cum este, așa îi este și scopul.* Dar nu stă în puterea noastră să fim într-un fel sau altul, căci aceasta ne vine de la natură. Prin urmare, este firesc pentru noi să urmărim un scop oarecare. Prin urmare, nu o facem pe baza liberului arbitru.

Din contra, în *Ecl.*, XV, 14, stă scris: *Dumnezeu l-a făcut pe om de la început și l-a lăsat în puterea chibzuinței sale*, iar în glosă se adaugă: *adică a liberului său arbitru.*

Răspund: Omul este înzestrat cu liber arbitru, altfel sfaturile, îndemnurile, poruncile, interzicerile, răsplata și pedeapsa ar fi în van. Pentru a scoate la iveală acest lucru trebuie să observăm că unele [lucruri] acționează fără judecată, așa cum o piatră se mișcă în jos; și în același fel toate cele [lucrurile] cărora le lipsește cunoașterea. Iar altele [alte lucruri] acționează cu judecată, dar nu cu o judecată liberă, ca, de exemplu, animalele. Căci oile, văzînd lupul, judecă că este un lucru de care trebuie să fugi, printr-o judecată naturală și nu prin una liberă, căci nu judecă printr-o comparație, ci prin instinct natural. Același lucru trebuie spus despre orice judecată a animalelor. Omul însă acționează pe baza judecății, căci judecă prin puterea sa cognoscitivă că ceva trebuie evitat sau căutat. Dar pentru că această judecată, în cazul unei anumite acțiuni particulare, nu este bazată pe un instinct natural, ci pe un act de comparare al rațiunii, el [omul] acționează pe baza judecății libere, păstrîndu-și puterea de a înclina spre diverse lucruri. Căci în cele [lucrurile] contingente rațiunea poate urma căi opuse, așa cum constatăm în cazul silogismelor dialectice și al argumentelor retorice. Acțiunile particulare sînt însă contingente și de aceea în legătură cu ele judecata rațiunii poate urma căi opuse și nu este determinată spre una anume. Astfel, omul fiind rațional, este necesar să fie înzestrat cu liber arbitru.

La întîia (obiecție): Așa cum am spus mai sus (Întrebarea LXXXI, art. 3), apetitul sensitiv, deși ascultă de rațiune, totuși într-o anumită împrejurare i se poate împotrivi, dorind ceea ce rațiunea interzice. Acesta este, prin urmare, binele pe care omul nu-l face cînd îl dorește și anume *să nu dorească ceva contra rațiunii*, așa cum lămurește Augustin acest pasaj.

La a doua (obiecție): Aceste cuvinte ale Apostolului nu trebuie înțelese în sensul că omul nu ar dori sau nu ar fugi pe baza propriului său liber arbitru; ci că, pentru aceasta, liberul său arbitru nu este suficient, dacă nu este pus în mișcare și ajutat de Dumnezeu.

La a treia (obiecție): Liberul arbitru este cauza propriei mișcări, căci prin liberul său arbitru se mișcă omul spre a acționa. Dar nu este o necesitate a libertății ca ceea ce este liber să fie prima cauză a lui însuși, la fel cum nu este necesar ca un lucru care este cauza altuia să fie prima cauză a acelui lucru. De aceea Dumnezeu este prima cauză care pune în mișcare atît cauzele naturale, cît și pe cele voluntare. Și la fel cum punînd în mișcare cauzele naturale nu împiedică acțiunile lor să fie naturale, tot așa punînd în mișcare cauzele voluntare nu împiedică acțiunile lor să fie voluntare, ci este cauza acestui lucru în ele, căci acționează în fiecare lucru conform propriei naturi a acestuia.

La a patra (obiecție): Calea omului, se spune, nu îi stă acestuia în putere ca urmare a efectuării alegerilor sale, în care poate fi împiedicat, fie că vrea, fie că nu. Oricum, alegerile însele sînt în noi, dar presupun ajutorul divin.

La a cincea (obiecție): Calitatea omului este de două feluri: una naturală, alta venindu-i din afară [adăugată]. Calitatea naturală poate fi în partea intelectuală, sau în corp și în puterile anexe ale acestuia. Așadar, ca urmare a faptului că omul este astfel în virtutea unei calități naturale, care se află în partea intelectuală, el dorește în mod firesc scopul său ultim, și anume beatitudinea. Această dorință este o dorință naturală și nu este supusă liberului arbitru, după cum rezultă limpede din cele spuse mai sus (Întrebarea LXXXII, art. 1, 2). Dar cu referire la corp și la puterile sale omul poate fi astfel în virtutea unei calități naturale în măsura în care are un anumit temperament sau o anumită alcătuire datorată unei afecțiuni oarecare produsă de cauze corporale care nu pot afecta partea intelectuală, întrucît aceasta nu este actul unui organ corporal. Și, așa cum este un om în virtutea unei calități corporale, tot așa trebuie să-i fie scopul, deoarece, în urma unei asemenea alcătuiri, omul este înclinat să aleagă sau să respingă ceva. Dar aceste înclinații sînt supuse judecății rațiunii, pe care apetitul inferior o ascultă, așa cum am spus (Întrebarea LXXXI, art. 3). Prin urmare, liberul arbitru nu este prejudiciat în nici un fel prin aceasta. Calitățile venite din afară [adăugate] sînt habitudini sau pasiuni în virtutea cărora omul este înclinat spre un lucru mai mult decît spre altul. Dar și astfel de înclinații sînt supuse judecății rațiunii. Asemenea calități sînt supuse rațiunii pentru că stă în puterea noastră, fie să ni le însușim cauzîndu-le ori supunîndu-ne lor, fie să le excludem. Și nimic din toate acestea nu este în contradicție cu liberul arbitru.

Art. II Este liberul arbitru o putere?

La articolul al doilea vom proceda după cum urmează. Se pare că liberul arbitru nu este o putere.

1 Liberul arbitru nu este nimic altceva decît o judecată liberă. Dar judecata denumește un act, nu o putere. Prin urmare liberul arbitru nu este o putere.

2 Apoi, liberul arbitru este definit ca facultatea voinței și rațiunii. Dar facultatea denumește o aptitudine a puterii, care este datorată habitudinii. Prin urmare liberul arbitru este o habitudine. În *De gratia et lib. arbitr.*, cap. I, Bernard spune că liberul arbitru este *habitudinea sufletului de a dispune liber de el însuși*. Prin urmare liberul arbitru nu este o putere.

3 Apoi, nici o putere naturală nu se pierde prin păcat. Dar liberul arbitru se pierde prin păcat, căci Augustin spune (*Enchir.*, cap. XXX) că *omul care folosește rău liberul arbitru, îl pierde atît pe acesta cît și pe sine însuși*. Prin urmare liberul arbitru nu este o putere.

Din contra, se pare că subiectul unei habitudini nu este nimic altceva decît o putere. Dar liberul arbitru este subiec-

tul grației, cu ajutorul căreia alege ceea ce este bun. Prin urmare liberul arbitru este o putere.

Răspund: Conform înțelesului propriu al cuvîntului [în latinește: *arbitrium* = judecată] liberul arbitru denumește un act, iar limbajul comun numește liber arbitru ceva ce este principiul actului prin care omul judecă liber. În ceea ce ne privește pe noi [oamenii], principiul unui act este putere și habitudine, căci spunem că cunoaștem un lucru și prin știință și prin putere intelectivă. Prin urmare, liberul arbitru trebuie să fie sau o putere, sau o habitudine, sau o putere cu o habitudine. Faptul că nu este o habitudine, nici o putere cu o habitudine poate fi dovedit în mod clar pe două căi. În primul rînd, pentru că, dacă este habitudine, trebuie să fie o habitudine, naturală, deoarece este firesc ca omul să fie înzestrat cu liber arbitru. Dar noi nu avem o habitudine naturală, referitoare la lucrurile care cad sub liberul arbitru, căci sîntem înclinați în mod firesc spre acele lucruri în legătură cu care avem habitudini naturale, ca, de exemplu, să fim de acord cu primele principii, iar lucrurile spre care sîntem înclinați în mod firesc nu cad sub liberul arbitru, așa cum am spus despre dorința de beatitudine (Întrebarea LXXXII, art. 1, 2). Prin urmare, este împotriva adevăratei noțiuni a liberului arbitru să fie o habitudine naturală. Pe de altă parte, este împotriva naturii sale să fie o habitudine nenaturală. Prin urmare, liberul arbitru nu este o habitudine în nici un sens. În al doilea rînd, acest lucru este clar pentru că în *Etica* II, 5, se spune că habitudinile sînt lucrul în baza căruia sîntem bine sau rău dispuși cu privire la acțiuni și pasiuni. Într-adevăr, prin cumpătare sîntem bine dispuși în ceea ce privește concupiscența, iar prin necumpătare sîntem rău dispuși. De asemenea, prin știință sîntem bine dispuși față de actul intelectului cînd cunoaștem adevărul, iar prin habitudinea contrară sîntem rău dispuși. Dar liberul arbitru este indiferent față de alegerea bună sau rea. De aceea, este imposibil ca liberul arbitru să fie o habitudine. Rămîne deci ca liberul arbitru să fie o putere.

La întîia (obiecție): De obicei o putere este denumită pornind de la actul ei. Astfel pornind de la acest act, care este o judecată liberă, este denumită și puterea care este principiul acestui act. Altfel, dacă liberul arbitru ar denumi un act, el nu ar rămîne întotdeauna în om.

La a doua (obiecție): Uneori facultatea denumește o putere gata de acționare. În acest sens este folosită facultatea în definiția liberului arbitru. Dar Bernard nu consideră habitudinea ca fiind despărțită de putere, ci însemnînd o anumită aptitudine, prin care omul are o anumită relație cu un act. Și acest lucru poate fi realizat atît printr-o putere, cît și printr-o habitudine, căci printr-o putere omul este capabil să îndeplinească acțiunea, iar prin habitudine el este apt să acționeze bine sau rău.

La a treia (obiecție): Se spune că omul și-a pierdut liberul arbitru căzînd în păcat, nu în ceea ce privește libertatea naturală, care este cea față de constrîngere, ci în ceea ce privește libertatea față de vină și suferință, ceea ce vom vedea mai departe în tratatul despre Morală în partea a doua a acestei lucrări (I[a] II[ae], Întrebările LXXXV, și CIX).

Art. III Este liberul arbitru o putere apetitivă sau cognitivă?

La articolul al treilea vom proceda după cum urmează. Se pare că liberul arbitru nu este o putere apetitivă, ci una cognitivă. Prin urmare, liberul arbitru este o putere cognitivă.

1 Damaschin spune *(Despre dreapta credință,* II, 27*)* că *liberul arbitru însoțește nemijlocit natura rațională.* Dar rațiunea este o putere cognitivă. Prin urmare liberul arbitru este o putere cognitivă.

2 Apoi, spunem liber arbitru ca și cum am spune judecată liberă. Prin urmare liberul arbitru este o putere cognitivă.

2 Apoi, funcţia principală a liberului arbitru este să aleagă. Dar alegerea pare să aparţină cunoaşterii, pentru că implică o anumită comparaţie a unui lucru cu altul, ceea ce revine puterii cognitive. Prin urmare liberul arbitru este o putere cognitivă.

Din contra, Filosoful spune, în *Etica* III, 9, că alegerea este *dorinţa acelor lucruri care se află în noi*. Dar dorinţa este un act al puterii apetitive. Deci liberul arbitru este o putere apetitivă.

Răspund: Actul propriu liberului arbitru este alegerea. Spunem că avem liber arbitru pentru că putem primi un lucru şi refuza un altul, şi aceasta înseamnă a alege. De aceea, trebuie să considerăm natura liberului arbitru referindu-ne la natura alegerii. La alegere contribuie ceva [un lucru] din partea puterii cognitive şi ceva [un lucru] din partea puterii apetitive. Din partea puterii cognitive se cere o îndrumare cu ajutorul căreia judecăm dacă ceva [un lucru] trebuie preferat altuia, iar din partea puterii apetitive se cere ca apetitul să accepte judecata îndrumării. De aceea, Aristotel, în *Etica* VI, 2, lasă în dubiu întrebarea dacă alegerea aparţine în principal puterii apetitive sau celei cognitive. El spune că alegerea este *fie un intelect apetitiv, fie un apetit intelectiv*. Dar, în *Etica* III, 9, înclină să creadă că este un apetit intelectiv şi numeşte alegerea *o dorinţă trecută prin judecată*. Motivul acestui lucru este că obiectul propriu alegerii este calea spre scop. Acesta, ca atare, este acel bun pe care îl numim folositor. Şi, de vreme ce binele, ca atare, este obiectul apetitului, urmează că alegerea este în principal un act al puterii apetitive. Aşadar, liberul arbitru este un act al puterii apetitive.

La întîia (obiecţie): Puterile apetitive o însoţesc pe cea aprehensivă. Damaschin spune, în acest sens, că *liberul arbitru însoţeşte nemijlocit puterea raţională*.

La a doua (obiecţie): Judecata este cvasiconcluzia şi determinarea îndrumării. Dar îndrumarea este determinată, în primul rînd, de judecata raţiunii, în al doilea rînd, de acceptarea de către apetit. De aceea Filosoful spune, în *Etica* III, 9, că *dacă ai judecat în urma îndrumării, doreşti în acord cu ea*. În acest sens, alegerea însăşi este o judecată de la care liberul arbitru îşi trage numele.

La a treia (obiecţie): Comparaţia implicată în alegere aparţine îndrumării [precedente], care este un act al raţiunii. Căci apetitul nu face comparaţii, totuşi, în măsura în care este pus în mişcare de către puterea cognitivă, care compară, el are o oarecare similitudine cu comparaţia, prin alegerea unui lucru în locul altuia.

Art. IV Este liberul arbitru o putere deosebită de voinţă?

La articolul al patrulea vom proceda după cum urmează. Se pare că liberul arbitru este o putere deosebită de voinţă.

1 În cartea *Despre dreapta credinţă* II, 22, Damaschin spune că un lucru este θέλησις şi altceva βούλησις; dar θέλησις este voinţa, în timp ce βούλησις pare să fie liberul arbitru, deoarece, după el βούλησις este voinţa care se referă la un obiect pe calea comparaţiei între două lucruri. De aceea, se pare că liberul arbitru este o putere diferită de voinţă.

2 Apoi, puterile pot fi cunoscute prin actele lor. Dar alegerea, care este un act al liberului arbitru, este deosebită de actul voinţei, deoarece, aşa cum se spune *Etica* III, 5, *actul voinţei priveşte scopul, iar alegerea priveşte mijloacele pentru atingerea* scopului. Prin urmare liberul arbitru este o putere diferită de voinţă.

3 Apoi, voinţa este apetitul intelectiv. Dar în intelect sînt două puteri — cea activă şi cea posibilă. Prin urmare şi pe partea apetitului intelectiv trebuie să existe o altă putere în afară de voinţă, şi se pare că aceasta nu poate fi decît liberul arbitru. Prin urmare liberul arbitru este o putere diferită de voinţă.

Din contra, Damaschin spune, în *Despre dreapta credinţă* III, 14, că liberul arbitru nu este altceva decît voinţa.

Răspund: Puterile apetitive trebuie să fie proporţionate faţă de puterile aprehensive, aşa cum am spus mai sus (Întrebarea LXIV, art. 2). Dar, aşa cum pe partea aprehensiunii intelective avem intelectul şi raţiunea, tot aşa pe partea apetitului intelectiv avem voinţa şi liberul arbitru, care nu este altceva decît puterea de alegere. Şi acest lucru reiese limpede din natura obiectelor şi actelor. Căci *a înţelege* implică simpla acceptare a unui lucru; de aceea spunem că înţelegem primele principii care sînt cunoscute prin ele însele fără nici o comparaţie. Dar *a raţiona* înseamnă, în adevăratul înţeles al cuvîntului, să ajungi de la un lucru la cunoaşterea altuia. De aceea, pentru a ne exprima riguros, raţionăm asupra concluziilor rezultate din principii. În acelaşi fel, pe partea apetitului, *a voi* înseamnă simplul apetit pentru ceva; de aceea, voinţă se spune cu referire la scop, care este dorit pentru el însuşi. Dar *a alege* înseamnă a dori ceva pentru a obţine altceva, de aceea, propriu vorbind, priveşte mijloacele pentru atingerea scopului. Dar, aşa cum în domeniul cunoaşterii principiile sînt în vederea concluziei la care consimţim pe baza principiilor, tot aşa în domeniul apetitiv scopul faţă de mijloace este ceea ce este dorit în virtutea scopului. De aceea, este evident că ceea ce este intelectul faţă de raţiune, este şi voinţa faţă de puterea de alegere, care este liberul arbitru. Dar am arătat mai sus (Întrebarea LXXIX, art. 8) că revine aceleiaşi puteri să înţeleagă şi să raţioneze, la fel cum revine aceleiaşi puteri să fie în repaos şi în mişcare. De aceea, îi revine aceleiaşi puteri să vrea şi să aleagă. Şi, de aceea, voinţa şi liberul arbitru nu sînt două puteri, ci una singură.

La întîia (obiecţie): βούλησις este diferită de θέλησις nu pe baza deosebirii puterilor, ci a actelor.

La a doua (obiecţie): Alegerea şi voinţa, adică însuşi actul de a voi, sînt acte diferite; dar ele aparţin aceleaşi puteri, la fel ca a înţelege şi a raţiona, aşa cum am spus.

La a treia (obiecţie): Intelectul se compară cu voinţa, ca punînd voinţa în mişcare. Şi, de aceea, nu este necesar să deosebim în voinţă un agent şi un posibil.

DESPRE VIRTUŢI, CU REFERIRE LA ESENŢA LOR

(Summa theologica, Ia—IIae, Întrebarea LV*)*

Ajungem acum la considerarea habitudinilor în special. Deoarece, aşa cum am spus (Întrebarea LIV, art. III), habitudinile sînt împărţite în bune şi rele, trebuie să vorbim, în primul rînd, despre habitudinile bune, care sînt virtuţile, precum şi de alte lucruri în legătură cu ele, şi anume darurile, beatitudinile şi roadele. În al doilea rînd, vom vorbi despre habitudinile rele, şi anume despre vicii şi păcate.

În legătură cu virtuţile sînt cinci probleme de considerat. Întîia, despre esenţa virtuţii. A doua, despre subiectul ei. A treia, despre împărţirea virtuţilor. A patra, despre cauza virtuţilor. A cincea, despre anumite proprietăţi ale virtuţii.

În legătură cu prima problemă sînt patru puncte de cercetat: 1 — Este virtutea omenească o habitudine? 2 — Este o habitudine operativă? 3 — Este o habitudine bună? 4 — Despre definiţia virtuţii.

Art. I Este virtutea omenească o habitudine?

La articolul întîi vom proceda după cum urmează. Se pare că virtutea omenească nu este habitudine.

1 Aşa cum se spune în *De caelo* I, 25, virtutea este *extrema limită a puterii* [putere în sens de potenţialitate, putinţă]. Dar limita unui lucru poate fi redusă la genul lucrului a cărui limită este, aşa cum punctul poate fi redus la genul liniei. Prin urmare, virtutea se reduce la genul puterii, şi nu la genul habitudinii.

2 Apoi, Augustin spune, în *De libero arbitr.* II, 19, că *virtutea este folosirea bună a liberului arbitru.* Prin urmare, virtutea nu este o habitudine, ci un act.

3 Apoi, nu ne cîştigăm merite prin habitudinile noastre, ci prin acţiunile noastre, altfel omul şi-ar cîştiga continuu merite, chiar în timp ce doarme. Dar noi ne cîştigăm merite prin virtuţile noastre. Prin urmare, virtuţile nu sînt habitudini, ci acte.

4 Apoi, Augustin spune, în *De moribus eccl.* (Cap. XV) că *virtutea este ordinea iubirii.* Iar în *Quaest* (Întrebarea XXX), spune că *punerea în ordine care este numită virtute constă în a ne bucura de ce trebuie să ne bucurăm şi în a folosi ce trebuie să folosim.* Dar ordinea sau punerea în ordine denumeşte o acţiune sau o relaţie. Prin urmare, virtutea nu este o habitudine, ci o acţiune sau o relaţie.

5 Apoi, aşa cum există virtuţi omeneşti, există şi virtuţi naturale. Dar virtuţile naturale nu sînt habitudini, ci puteri. Prin urmare, virtuţile omeneşti nu sînt habitudini.

Din contra, în *Praedica* (Cap. VI), Filosoful afirmă că ştiinţa şi virtutea sînt habitudini.

Răspund: Virtutea indică o anumită perfecţiune a unei puteri. Dar perfecţiunea unui lucru se consideră mai ales în legătură cu scopul său. Dar scopul unei puteri este actul. De aceea, se spune despre o putere că este perfectă după cum este orientată spre actul ei. Dar există unele puteri care sînt orientate prin ele însele *(secundum seipsos)* spre act, de exemplu puterile naturale active. De aceea, aceste puteri naturale prin ele însele sînt numite virtuţi. Dar puterile raţionale, care sînt proprii omului, nu sînt orientate spre o acţiune particulară, ci sînt orientate pentru mai multe acţiuni într-un mod nedeterminat. Ele sînt orientate spre acte prin habitudini, aşa cum reiese din cele spuse mai sus (Întrebarea XXXXIX, art. 4). Prin urmare, virtuţile omeneşti sînt habitudini.

La întîia (obiecţie): Uneori dăm numele de virtute lucrului spre care este orientată virtutea, şi anume fie obiectului, fie actului său; de exemplu, dăm numele de credinţă lucrului pe care îl credem, sau actului de a crede, precum şi habitudinii prin care credem. De aceea, cînd spunem că virtutea este limita puterii, virtutea este luată drept obiectul virtuţii. Căci despre cel mai îndepărtat punct pe care îl poate atinge o putere se spune că este virtutea sa [cf. sensul românesc, *vîrtute* sau chiar *virtute* = putere], de exemplu, un om poate căra o sută de livre şi nu mai mult, virtutea [puterea] lui este de o sută de livre şi nu de şaizeci. Dar obiecţia consideră virtutea ca fiind în mod esenţial limita extremă a puterii.

La a doua (obiecţie): Se spune că buna folosire a liberului arbitru este o virtute, potrivit aceleiaşi raţiuni ca mai sus (la I), cu alte cuvinte pentru că este lucrul spre care este orientată virtutea ca spre actul ei propriu. Căci actul virtuţii nu este altceva decît folosirea bună a liberului arbitru.

La a treia (obiecţie): Se spune că am cîştigat un merit în două feluri. În primul rînd, referitor la un merit în el însuşi, ca atunci cînd spunem că alergăm alergînd, şi în acest caz am cîştigat un merit prin acte. În al doilea rînd, se spune că am cîştigat un merit referitor la principiul în baza căruia cîştigăm un merit, ca atunci cînd spunem că alergăm prin forţa motoare, şi în acest caz am cîştigat un merit prin virtuţi şi habitudini.

La a patra (obiecţie): Cînd spunem că virtutea este ordinea sau punerea în ordine a iubirii, ne referim la scopul spre care este îndreptată virtutea, căci virtutea pune în ordine iubirea în noi.

La a cincea (obiecţie): Puterile naturale sînt orientate prin ele însele spre un singur act, dar nu tot aşa puterile raţionale. Şi de aceea nu există comparaţie, aşa cum am spus.

Art. II Dacă aparţine noţiunii virtuţii omeneşti să fie o habitudine operativă?

La articolul al doilea vom proceda după cum urmează. Se pare că nu aparţine noţiunii virtuţii omeneşti să fie o habitudine operativă.

1 Tullius [Cicero] spune, în *De tuscul, quaestion* (IV, 13), că așa cum sănătatea și frumusețea aparțin corpului, virtutea aparține sufletului. Dar sănătatea și frumusețea nu sînt habitudini operative. De aceea nici nu sînt virtuți.

2 Apoi, în lucrurile naturale întîlnim virtutea nu numai în legătură cu un act, ci și în legătură cu existența, așa cum rezultă din cele spuse de Filosof, în *De caelo* I, 26, că unii au virtutea de a fi întotdeauna, în timp ce alții au virtutea de a nu fi întotdeauna, ci într-un anumit timp determinat. Dar așa cum este virtutea naturală în lucrurile naturale, tot așa este virtutea omenească în ființele raționale. De aceea, deci, virtutea omenească nu se referă numai la acționare, ci și la existență.

3 Apoi, Filosoful spune, în *Physic.* VII, 5, că virtutea este *orientarea unui lucru perfect spre ceea ce este lucrul cel mai bun.* Dar lucrul cel mai bun, spre care omul trebuie să fie înclinat prin virtute este însuși Dumnezeu, așa cum dovedește Augustin, în *De Moribus Ecclesiae* (cap. III, 14), spre care tinde sufletul prin asimilare cu El. De aceea se pare că virtutea este o calitate a sufletului cu referire la Dumnezeu, prin aceea că ne asimilează cu El, și nu cu referire la operație. Prin urmare nu este o habitudine operativă.

Din contra, Filosoful spune, în *Etica* II, 6, că *virtutea unui lucru este ceea ce face lucrarea lui bună.*

Răspund: Virtutea, prin însăși natura numelui ei, implică o oarecare perfecțiune a puterii, așa cum am spus mai sus (Art. I). De aceea, întrucît puterea este de două feluri, și anume putere referitoare la existență și putere referitoare la acționare, perfecțiunea fiecăreia din acestea două se numește virtute. Dar puterea referitoare la existență se află pe partea materiei, care este existență potențială, în timp ce puterea referitoare la acționare se află pe partea formei, care este principiul acțiunii, de vreme ce orice lucru acționează întrucît este în act. Dar omul este alcătuit astfel încît corpul ocupă locul materiei, iar sufletul pe cel al formei.

Într-adevăr, omul are corpul în comun cu celelalte animale, și tot așa forțele comune sufletului și corpului. Doar forțele proprii sufletului, și anume forțele raționale, aparțin numai omului. De aceea, virtutea omenească, despre care vorbim acum, nu poate aparține corpului, ci ține de ceea ce este propriu sufletului. De aceea, virtutea omenească nu implică referirea la existență, ci mai mult la acționare. Prin urmare este esențial pentru noțiunea virtuții omenești să fie o habitudine operativă.

La întîia (obiecție): Modul de acționare urmează orientarea agentului, căci așa după cum este un lucru, așa și acționează. De aceea, de vreme ce virtutea este principiul unei anumite operații, trebuie să preexiste în operator, potrivit virtuții, o anumită orientare corespunzătoare. Dar virtutea cauzează o operație ordonată. De aceea, însăși virtutea este o orientare ordonată a sufletului, în măsura în care puterile sufletului sînt într-un oarecare fel ordonate una față de cealaltă, și față de ceea ce se află în afară. Iar virtutea, în măsura în care este o orientare corespunzătoare a sufletului este asemenea sănătății și frumuseții, care sînt orientări datorate corpului. Dar aceasta nu împiedecă virtutea să fie principiul acționării.

La a doua (obiecție): Virtutea referitoare la existență nu este proprie omului; ci numai virtutea referitoare la activitățile rațiunii, care sînt proprii omului.

La a treia (obiecție): Deoarece substanța lui Dumnezeu este în acțiunea sa, cea mai înaltă asimilare a omului cu Dumnezeu se referă la o anumită acțiune. De aceea, așa cum am spus mai sus (Întrebarea XXXI, art. 2), fericirea sau beatitudinea prin care omul se conformează cel mai mult divinității și care este scopul vieții omenești, constă într-o operație.

Art. III Dacă aparține noțiunii virtuții să fie o habitudine bună?

La articolul al treilea, vom proceda după cum urmează. Se pare că nu aparţine noţiunii virtuţii să fie o habitudine bună.

1 Păcatul este luat întotdeauna într-un sens rău. Dar chiar în păcat există o virtute, căci se spune în *Epist. I către Cor.*, 15 (56): *virtutea păcatului este legea.* Prin urmare virtutea nu este întotdeauna o habitudine bună.

2 Apoi, virtutea corespunde puterii. Dar puterea nu se referă numai la bine, ci şi la rău, căci Isaia spune (V, 22): *vai vouă care sînteţi plini de virtute* [tari] *în băutul vinului şi neînfrînaţi la beţie.* Prin urmare virtutea se referă nu numai la bine, ci şi la rău.

3 Apoi, Apostolul spune, în *Epist. II către Cor.*, XII, 19: *virtutea se desăvîrşeşte în slăbiciune.* Prin urmare, virtutea se referă nu numai la bine, ci şi la rău.

Din contra, Augustin spune, în *De moribus Ecclesiae* (cap. VI): *Nimeni nu se va îndoi că virtutea face sufletul mai bun*, iar Filosoful spune, în *Etica* II, 7,: *virtutea este ceea ce face bun pe cel ce o posedă şi, de asemenea, lucrarea lui bună.*

Răspund: Aşa cum am spus mai sus (Art. I), virtutea implică o perfecţiune a puterii, deoarece virtutea a ceva [a unui lucru] este fixată la extrema limită a puterii sale, după cum se spune în *De caelo* I, 15. Dar extrema limită a oricărei puteri trebuie să fie bună, deoarece orice rău implică o imperfecţiune, căci Dionisie spune, în *De divin. nom.* IV, 23, că orice rău este o *slăbiciune.* Şi de aceea virtutea fiecărui lucru trebuie privită cu referire la bine. Prin urmare, virtutea omenească, o habitudine operativă, este o habitudine bună, producătoare de lucruri bune.

La întîia (obiecţie): Aşa cum despre lucrurile rele se spune în sens metaforic că sînt perfecte, tot aşa se spune despre ele că sînt bune, căci vorbim despre un hoţ sau un tîlhar perfect şi despre un hoţ sau un tîlhar bun, aşa cum spune Filosoful, în *Metaf.* V, 18. În acest fel, deci, se spune metaforic virtute despre lucrurile rele. Şi tot aşa se spune că legea este *virtutea păcatului*, în măsura în care ocazional păcatul este agravat prin lege, astfel încît îşi atinge limita extremă.

La a doua (obiecţie): Răul beţiei şi al băutului peste măsură constă într-o anumită lipsă în ceea ce priveşte raţiunea. Se întîmplă ca, odată cu această lipsă, o putere inferioară să fie perfectă în comparaţie cu cea care este propriul ei gen, fiind chiar în opoziţie directă cu raţiunea, sau fiind o lipsă în ceea ce priveşte raţiunea. Dar perfecţiunea acestei puteri, fiind compatibilă cu lipsa la nivelul raţiunii, nu poate fi numită virtute omenească.

La a treia (obiecţie): Spunem că raţiunea este cu atît mai perfectă, cu cît este mai capabilă să învingă sau să îndure mai uşor slăbiciunea corpului şi cea a părţilor inferioare. Şi de aceea se spune că virtutea omenească, care este atribuită raţiunii, *se desăvîrşeşte în slăbiciune*, desigur nu în slăbiciunea raţiunii, ci în slăbiciunea corpului şi a puterilor inferioare.

Art. IV Este bine definită virtutea, ca fiind buna calitate a spiritului, prin care trăim drept, pe care nimeni nu o poate folosi rău, pe care Dumnezeu o formează în noi, fără noi?

La articolul al patrulea, vom proceda după cum urmează. Se pare că definiţia curentă a virtuţii, ca fiind *buna calitate a spiritului, prin care trăim drept, pe care nimeni nu o poate folosi rău, pe care Dumnezeu o formează în noi, fără noi (Sent.* II, 26*)* nu este potrivită.

1 Virtutea este bunătatea omului, căci *îl face bun pe cel ce o posedă.* Dar bunătatea nu pare a fi bună, după cum nici albeaţa nu este albă. De aceea nu este potrivit să se spună că virtutea este o *calitate bună.*

2 Apoi, nici o diferenţă nu este mai generală decît cea a genului ei, de vreme ce ea divide genul. Dar binele este mai general decît calitatea căci este convertibil în existenţă. De aceea, *binele* nu trebuie pus în definiţia virtuţii, ca o diferenţă de calitate.

3 Apoi, după cum spune Augustin, în *De Trinit.* XII, 3, *dacă ni se întîmplă ceva care nu ne este comun nouă și animalelor, aceasta [acest ceva] aparține spiritului.* Dar există virtuți chiar ale părților neraționale, după cum spune Filosoful, în *Etica* III, 19. Prin urmare, nu orice virtute este o calitate bună a spiritului.

4 Apoi, dreptatea pare să aparțină justiției, de vreme ce se spune în același fel drept și just. Dar justiția este o specie a virtuții, ca atunci cînd spunem *prin care trăim drept.*

5 Apoi, cine se mîndrește cu un lucru, îl folosește rău. Dar mulți se mîndresc cu virtutea, căci Augustin spune, în *Regula,* că mîndria pîndește operele bune, ca să le nimicească. Așadar, este fals că nimeni nu poate folosi rău virtutea.

6 Apoi, omul este mîntuit prin virtute. Dar Augustin, comentînd cuvintele lui Ioan, XIV, 12, — *Mai mult decît acelea vei face* — spune: *Cine te-a creat pe tine fără tine, nu te va mîntui pe tine, fără tine.* Nu este deci potrivit să se spună *Dumnezeu acționează în noi, fără noi.*

Din contra, ne sprijinim pe autoritatea lui Augustin, din ale cărui scrieri este alcătuită această definiție și mai ales din *De lib. arb.* II, c 9.

Răspund: Această definiție cuprinde perfect ceea ce este esențial în noțiunea de virtute. Căci definiția perfectă a unui lucru cuprinde toate cauzele sale, iar definiția de mai sus cuprinde toate cauzele virtuții. Căci cauza formală a virtuții, ca și a oricărui lucru, este alcătuită din genul și diferența ei, cînd este definită drept o *calitate bună,* deoarece *calitatea* este genul virtuții iar *binele* diferența. Dar definiția ar fi mai potrivită, dacă am înlocui calitatea cu habitudinea, care este genul proxim. Dar calitatea nu are o materie *din care* să fie formată, precum nici alte accidente, dar are o materie *la care* se referă și o materie *în care* există, și anume subiectul. Materia la care se referă virtutea este obiectul ei și acesta nu poate fi inclus în definiția de mai sus din cauză că obiectul orientează virtutea către o specie, dar noi dăm aici definiția virtuții în general. Astfel pentru cauza materială

avem subiectul, care este menționat cînd spunem că virtutea este o calitate bună a spiritului. Scopul virtuții, de vreme ce este o habitudine operativă, este însăși operația. Dar trebuie să observăm că unele habitudini operative se referă întotdeauna la rău, cum sînt habitudinile rele; altele se referă uneori la bine, alteori la rău, de exemplu, opinia [părerea] se referă atît la adevăr, cît și la fals. Deosebirea virtuții de aceste habitudini care se referă întotdeauna la rău este exprimată în cuvintele *prin care trăim drept,* iar deosebirea de habitudinile care se referă uneori la bine, alteori la rău este exprimată în cuvintele *pe care nimeni nu poate să o folosească rău.* Cauza eficientă a virtuții infuzate, la care se aplică definiția, este Dumnezeu, și acest lucru se exprimă prin cuvintele *pe care Dumnezeu o formează în noi, fără noi.* Dacă omitem aceste cuvinte, ceea ce rămîne din definiție se va aplica la toate virtuțiile în general, atît la cele cîștigate, cît și la cele infuzate.

La întîia (obiecție): Primul lucru pe care îl sesizează intelectul este existența. De aceea orice lucru pe care îl aprehendăm îl considerăm drept existență și, în consecință, drept unul și drept bine, care sînt convertibile în existență [cf. principiului scolastic: *ens, verum et bonum convertuntur.* N.t.]. De aceea spunem că esența este existența și este una și este bună și că unitatea este existența și una și bună, și la fel despre bunătate. Dar acesta nu este cazul formelor specifice, ca albeața și sănătatea, căci nu orice lucru pe care îl aprehendăm, îl aprehendăm însoțit de noțiunea de alb și sănătos. Trebuie, totuși, să observăm că numim existențe accidentale și formele nesubzistente, nu ca și cînd ele însele ar avea existență, ci pentru că lucrurile sînt calificate prin ele, astfel ele sînt numite bine sau unul, nu avînd în vedere o bunătate sau o unitate, ci pentru că prin ele ceva este bun sau unul. În acest fel se spune, prin urmare, despre virtute că este bună, pentru că prin ea ceva este bun.

La a doua (obiecție): Binele care este pus în definiția virtuții nu este binele în general, care poate fi convertit

în existență și care este mai mult decît calitatea, ci este binele rațiunii, despre care Dionisie spune, în *De div. nom.* IV: *binele sufletului este să fie în acord cu rațiunea.*

La a treia (obiecție): Virtutea nu poate fi în partea nerațională a sufletului, decît în măsura în care participă la rațiune, așa după cum se spune în *Etica*, I, 22. Și, de aceea, rațiunea sau spiritul este subiectul propriu al virtuții omenești.

La a patra (obiecție): Justiția are o rectitudine proprie prin care orientează just lucrurile exterioare care sînt folosite de oameni și care constituie materia proprie a justiției, cum se va arăta mai jos (Întrebarea LX, art. 2, IIae IIae, Întrebarea LXIII, art. 8). Dar rectitudinea care privește ordinea orientată spre un scop cuvenit și spre legea divină, care este regula voinței omenești, așa cum s-a spus mai sus (Întrebarea XIX, art. 4) este comună tuturor virtuților.

La a cincea (obiecție): Virtutea poate fi folosită rău ca obiect, de exemplu, avînd gînduri rele despre virtute, ca atunci cînd o urîm sau ne mîndrim cu ea, dar virtutea nu poate fi folosită rău ca principiu de acțiune, așa încît un act al virtuții să fie rău.

La a șasea (obiecție): Virtutea infuzată este cauzată în noi de Dumnezeu, fără nici o acțiune a noastră, dar nu fără consimțămîntul nostru. Așa trebuie înțelese cuvintele *pe care Dumnezeu o formează în noi, fără noi.* Iar lucrurile făcute de noi, le cauzează Dumnezeu în noi, dar nu fără nici o acțiune din partea noastră, pentru că El acționează în orice voință și în orice natură.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

TOMA DIN AQUINO

D'Arcy, *Thomas Aquinas*, London, 1931.

Bruyne de E., *Saint Thomas d'Aquin. Le milieu. L'homme. La vision du monde*, Bruxelles-Paris, 1929.

Chesterton, G. K., *Saint Thomas d'Aquin*, Paris.

Gilson, É., *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, ed. a V-a, Paris, 1942.

Maritain, J., *Le Docteur angélique*, Paris, 1930.

Mattiussi, G., *Les points fondamenteux de la philosophie tomiste*, Turin, 1926.

Mauser, G. M., *Das Wesen des Thomismus*, Fribourg (Suisse), 1931.

Petitot, L. H., *Saint Thomas d'Aquin*, ed. a IV-a, Paris, 1929.

D. Roland-Gosselin, *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris.

Sertillanges, A. D., *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris, 1928.

Sertillanges, A. D., *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1931.

Wulf, M. De, *Mediaeval Philosophy illustrated from the System of Thomas Aquinas*, Cambridge (Mass.), 1922, ed. a II-a, 1929.

Grabmann, Martin, *Die Kulturphilosophie des Hl. Thomas von Aquin*, Augsburg, 1925.

AVERROISMUL LATIN

AVERROISMUL LATIN — adică direcţia filosofică dezvoltată în Occident pe baza interpretării date de Averroes gîndirii lui Aristotel şi care cuprinde teze foarte îndepărtate de dogmele bisericii creştine — şi-a avut centrul de difuzare, începînd de pe la mijlocul secolului al XIII-lea, la Universitatea din Paris, în primul rînd la Facultatea de arte.

Dominicanul Lessines (decedat aprox. în 1304) i-a comunicat lui Albert cel Mare, într-o scrisoare din 1270, cincisprezece teze susţinute în cadrul învăţămîntului filosofic de la această universitate de către unii dintre cei mai vestiţi maeştri ai ei. Aceste teze sînt următoarele:

— Intelectul tuturor oamenilor este unic şi identic.

— Propoziţia „omul înţelege“ este falsă şi improprie.

— Voinţa omului vrea şi alege din necesitate.

— Toate evenimentele din lumea sublunară sînt supuse în mod necesar corpurilor cereşti.

— Lumea este eternă.

— Nu a existat un prim om.

— Sufletul, care este forma omului individual, moare o dată cu moartea acestuia.

— După moarte sufletul separat nu pătimeşte focul corporal.

— Liberul arbitru este o potenţă pasivă, nu activă şi este mişcat în mod necesar de obiectul dorinţei.

— Dumnezeu nu cunoaşte lucrurile particulare.

— Dumnezeu nu cunoaşte altceva decît pe sine însuşi.

— Acţiunile omului nu sînt îndrumate de providenţa divină.

— Dumnezeu nu poate da nemurirea sau incoruptibilitatea unui lucru muritor sau coruptibil.

— Corpul lui Cristos care a fost înmormîntat nu a fost întotdeauna identic din punctul de vedere numeric.

— Îngerul şi sufletul sînt simpli, fără a fi de o simplitate absolută, nu pentru că se apropie de ceea ce este compus, ci pentru că se îndepărtează de ceea ce este simplu în cel mai înalt grad.

În această înşiruire, primele treisprezece teze constituie principiile averroismului parizian; ultimile două aparţin tomismului.

Cercurile clericale tradiţionale au reacţionat curînd în faţa ideilor averroiste şi acestea au început să fie combătute de gînditori ca Albert cel Mare, Toma din Aquino, Bonaventura. Albert cel Mare a alcătuit chiar pentru combaterea averroismului parizian scrierea sa *De quindecimi problematibus (Despre cele cincisprezece probleme)* care, se pare, l-a determinat pe episcopul de Paris, Étienne Tempier, să pronunţe în 1270 condamnarea oficială a celor treisprezece teze ale averroismului, condamnare repetată de acelaşi episcop în 1277, cînd însă au fost puse la index 219 teze nu numai averroiste, ci şi aristotelice în general. În timp ce la Paris se condamnau tezele aristotelice şi averroiste, condamnări de acelaşi fel au fost pronunţate şi la universitatea din Oxford.

Cei mai importanţi reprezentanţi ai averroismului în secolul al XIII-lea la Paris au fost Siger de Brabant şi Boethius din Dacia.

Numele lui Siger de Brabant, maestru la Facultatea de arte din Paris, apare pentru prima dată la 27 august 1266 în legătură cu dezordinile care au avut loc în acel timp la acea facultate. Se crede că Siger s-a născut în jurul anului 1235. La 23 octombrie 1277, cu prilejul condamnării tezelor averroiste, inchizitorul Franţei l-a citat pe Siger în faţa tribunalului inchizitorial pentru a răspunde la acuzaţia de erezie. Se pare că Siger a apelat la Curtea de la Roma şi că sentinţa de condamnare a fost pronunţată. Cert este că a fost reţinut chiar la curtea papală şi că între 1281 şi 1284, în timp ce

această curte se afla la Orvieto, Siger a fost asasinat de clericul pe jumătate nebun aflat în serviciul său.

Multe dintre scrierile atribuite lui Siger sînt complet pierdute, iar autenticitatea altora este contestată. Tezele cele mai caracteristice ale doctrinei sale se află în scrierile *De aeternitate mundi (Despre eternitatea lumii)*, *De anima intellectiva (Despre sufletul intelectiv)* și *Liber de felicitate (Cartea despre fericire)* care ne-au fost transmise fie în întregime, fie sub forma de rezumate sau citate.

În legătură cu raporturile dintre filosofie și religie, poziția pe care a adoptat-o Siger nu putea fi acceptată de biserică și Toma din Aquino a criticat-o deosebit de energic. Toma spune că în concepția gînditorului averroist credința s-ar sprijini pe afirmații al căror contrar ar putea fi demonstrat pe cale rațională și că deci, în această concepție, credința s-ar referi la ceva fals și imposibil, lucru de neconceput pentru un credincios (cf. É. Gilson). Dar, spre deosebire de Averroes, care era de părere că adevărul propriu-zis se obține prin filosofie și rațiune, iar adevărul pe care îl posedă religia revelată, existent și el, este mult inferior și subordonat, Siger adoptă o atitudine mai precaută, mulțumindu-se să indice concluziile filosofiei, dar să afirme, în schimb, superioritatea adevărului revelat *(Idem)*. Într-adevăr, în fața contrastului în care tezele aristotelice și averroiste ajung cu punctele fundamentale ale religiei creștine, Siger declară că formulează aceste propoziții conform opiniei filosofilor, dar nu susține că sînt adevărate și că dacă credința catolică este contrară opiniei filosofilor, el o preferă pe aceasta din urmă (N. Abbagnano). Toma din Aquino, referindu-se la Siger, pe care îl combate, raportează cuvintele aceluia astfel: „Cu rațiunea conchid în mod necesar că intelectul este din punct de vedere unul, dar cu credința afirm contrariul" — o expresie clară a teoriei „dublului adevăr". Totuși opiniile lui Siger, așa cum ne-au fost transmise direct, nu par a fi tot atît de energice cum sînt raportate de Toma (cf. N. Abbagnano), astfel încît, dacă există în evul mediu o doctrină a dublului adevăr, ea nu poate fi atribuită în mod legitim lui Siger după cum nu poate fi atribuită nici lui Averroes (É. Gilson). De altfel, Siger nu folosește niciodată cuvîntul „adevăr" privitor la rezultatele speculației filosofice,

căci pentru el „adevărul" este numai cel al revelației. Așa fiind, pentru el obiectul filosofiei nu este atît căutarea adevărului cît expunerea a ceea ce au gîndit filosofii și mai ales Aristotel *(Idem)*.

În concepția lui Siger creația nu este un act liber al lui Dumnezeu ci unul necesar, derivînd din însăși divinitatea sa, și lumea, necesară fiind, nu are nici început, nici sfîrșit, ci este eternă — teză tipic averroistă. Din aceeași teză a necesității și eternității lumii, Siger derivă concepția evoluției tipice a universului, conform căreia toate lucrurile revin și trec periodic prin aceleași stadii. Cu aceasta Siger se leagă, prin Averroes, de concepția stoică a devenirii ciclice a lumii, și, acceptînd subordonarea tuturor evenimentelor sublunare față de evenimentele cerești, acceptă determinismul astrologic al arabilor (N. Abbagnano). După Averroes și alți autori, mult înainte de Vico și de Nietzsche, Siger predă teoria eternei reîntoarceri (É. Gilson).

Siger adoptă o atitudine averroistă și în ceea ce privește deosebirea dintre esență și existență, atitudine care reiese din răspunsul pe care îl dă întrebării dacă propoziția „omul este animal" este adevărată chiar dacă nu ar exista nici un om. Răspunsul său este că dacă se suprimă toți oamenii individuali, se suprimă în același timp însăși natura umană și omul nu mai este nimic, așa încît nu se mai poate afirma despre el nici că este animal, nici altceva. Așadar, după Siger, esența și existența nu pot fi separate nici chiar în cazul lucrurilor finite. El se întoarce astfel, prin averroism, la principiul aristotelic că existența este universală și eternă și în consecință eterne sînt și materia, mișcarea, speciile.

Cea mai celebră dintre doctrinele averroiste preluate de Siger este doctrina intelectului activ, care, după el, nu este o parte sau o facultate a sufletului uman, ci este legat de corp numai în măsura în care colaborează cu acesta într-o lucrare *(opus)* unică, cunoașterea. El operează în interiorul corpului, astfel încît actul cunoașterii poate fi atribuit omului în întregime, nu numai intelectului. Pentru Siger, intelectul activ este unul și identic la toți oamenii, deoarece, existînd în afara materiei, nu se multiplică o dată cu multiplicarea materiei sau a corpurilor.

Danezul Boethius din Dacia, elev al lui Siger de Brabant şi, la rîndul său, maestru în învăţămîntul parizian, autor al unor comentarii aristotelice, al unui important tratat de gramatică speculativă, *Tractatus de modis significandi (Tratat despre modurile de semnificare)*, şi a două opuscule *De summo bono (Despre supremul bine)* şi *De Somniis (Despre somn)*, exprimă cu mai multă claritate decît Siger de Brabant contrastul dintre adevărul filosofic şi cel al credinţei. Potrivit concepţiei sale, din punctul de vedere al raţiunii, natura este primul principiu în generarea lucrurilor naturale şi totodată primul principiu pe care filosoful trebuie să-l ia în considerare. Pentru Boethius lumea poate şi trebuie să fie explicată pe baza unui principiu imanent ei şi care nu derivă din nimic superior sau diferit de ea; ceea ce înseamnă că, după el, creaţia este imposibilă din punctul de vedere al filosofiei naturii. Potrivit părerii sale „filosofia nu se fundează pe revelaţie şi pe miracolele sale". Totuşi, concede că, în afara universului discursiv, care este cel al filosofiei, creaţia poate fi admisă ca posibilă, şi anume ca posibilă dintr-o cauză „mai mare decît orice cauză naturală". Prin această recunoaştere a două universuri paralele, ireductibile unul la celălalt, s-ar putea realiza , crede Boethius, „concordia" dintre filosofie şi credinţă (cf. N. Abbagnano). Doctrina lui Boethius a fost considerată uneori drept „raţionalismul cel mai pur, cel mai limpede, cel mai hotărît care poate fi întîlnit . . . Raţionalismul Renaşterii cu gîndirea şi limbajul său diluat nu a produs nimic comparabil, atît cît pot eu judeca" (P. Manndonet, *apud* É. Gilson). În schimb alţii au considerat că în această doctrină nu se află nimic contrar credinţei (D. Salmon).

Lupta împotriva aristotelismului şi averroismului şi condamnările pronunţate la Paris nu au putut elimina această orientare din gîndirea medievală, el a fost continuat, chiar la Paris, de Jean de Jandun (decedat în 1329) şi de filosoful şi medicul Pietro d'Abano, profesor din 1307 la universitatea din Padova, care, începînd din secolul al XIV-lea va deveni centrul averroismului naturalist.

În cursul timpului, averroismul s-a manifestat şi în domeniul politic, afirmînd necesitatea separării puterii politice de cea religioasă; el a influenţat în anumită măsură şi gîndirea lui Dante.

În secolul al XVI-lea, averroismul mai era atît de plin de vitalitate la Paris şi la Bologna, încît în contra lui a fost pronunţată o nouă condamnare de către al Cincilea Conciliu de la Lateran, în 1513 (cf. N. Abbagnano).

DEZVOLTAREA LOGICII

Pe la mijlocul secolului al XIII-lea încep să se distingă cu o claritate din ce în ce mai mare două orientări în domeniul studiilor logice. Una dintre ele, denumită „calea antică", continua să reprezinte concepția tradițională a logicii aristotelice, sprijinindu-se mai ales pe *Categorii* și pe *De interpretatione (Despre interpretare)*, cealaltă, denumită „calea modernă", promova o legătură strînsă cu gramatica și reprezenta o adevărată „logică a termenilor", sprijinindu-se cu precădere pe *Primele analitice* și pe *Secundele analitice*, pe *Topice* și pe *De sophisticis elenchis — Despre respingerile sofistice* (cf. N. Abbagnano, Anton Dimitriu). Dar în tratatele de logică ale epocii cele două orientări, cu toate deosebirile dintre ele privind modul de a ataca problematica logicii, sînt pur și simplu juxtapuse, încercîndu-se însă, în măsura posibilului, să se reducă logica aristotelică la aspectul ei formal. Dar din a doua jumătate a secolului al XIII-lea, datorită în bună parte lui Abélard și logicii stoice promovate de acesta, problemele ontologice și gnoseologice implicate în tratarea logicii încep să fie tratate mai cu seamă în spirit nominalist, conform noii orientări (N. Abbagnano). Potrivit spiritului logicii stoice, logica termenilor este fundamental empirică. Termenii la care se referă ea indică numai obiecte de experiență a căror proprietate fundamentală este supleanța [1] *(suppositio)*, adică funcția lor este de *a sta pentru (supponunt pro)* aceste obiecte și nu pentru vreo oarecare formă sau entitate. Doctrina supleanței este prima caracteristică a noii logici. A doua caracteristică a ei este aceea de a fi o teorie a consecințelor *(consequentiae)*, adică a raționamentelor imediate (fără termen mediu), proprii logice stoice. Prin această evoluție, logica începe să depășească cîmpul teologiei, apropiindu-se din ce în ce mai mult de cel al fizicii și antropologiei, astfel încît, în ultima jumătate a secolului al XIII-lea și în secolul al XIV-lea, logica termenilor, nominalismul, cercetarea fizică și antropologică devin caracteristici ale scolasticii din această perioadă, ajungîndu-se chiar, prin adoptarea unei poziții critice, la scepticismul teologic și la revizuirea conceptelor tradiționale ale metafizicii. Orientarea logicii spre terminism și nominalism apare în opera lui Wilhelm de Shyreswood, a lui Lambert d'Auxerre și este răspîndită prin opera lui Petrus Hispanus.

În opera sa principală, *Introducere în logică*, Wilhelm de Shyreswood (maestru la Paris, decedat în 1249) tratează propoziția, predicabilele, silogismul, proprietățile termenilor, sofismele, syncategoremata (termeni care nu au sens autonom, ci îl primesc numai în legătură cu alții, în propoziție). Întregul tratat este orientat în principal spre studiul dialecticii și al sofisticii (C. Mikalski, *apud* É. Gilson). Shyreswood promovează un învățămînt al dialecticii ca artă de a obține opinii probabile, situate între certitudinea științei și aparențele înșelătoare ale sofisticii (É. Gilson).

Lambert din Auxerre, poate elev al lui Shyreswood, redactează în jurul anului 1250 o *Dialectică*, tratat care pare să fi avut o răspîndire mai mare decît scrierea maestrului său. El consideră logica — arta artelor și știința științelor — drept superioară dialecticii, care nu se referă decît la silogismele probabilului sau chiar la ceea ce nu are decît aparența silogismului. Totuși *Logica* lui Lambert este și ea orientată spre o dialectică a probabilității, care poate fi redusă la o metodă, exact în sensul metodei pe care R. Descartes va încerca să o stabilească în *Regulae ad directionem ingenii — Reguli pentru conducerea spiritului* (É. Gilson).

Un extraordinar succes a avut opera portughezului Petrus Juliani, cunoscut sub numele de Petrus Hispanus, a cărui influență a durat

[1] Acceptînd motivele pe care le invocă Anton Dimitriu în tratatul său de *Istorie a logicii*, am tradus *suppositio* prin supleanță și nu prin supoziție, aceasta avînd semnificația de presupunere, ipoteză, stabilită de mult timp în limba română. (N. t.)

mai multe secole. Petrus Hispanus s-a născut la Lisabona în al doilea deceniu al secolului al XIII-lea, a studiat la Paris sub îndrumarea lui Wilhelm de Shyreswood și a urmat o carieră eclesiastică strălucită; a fost ales papă în 1276 sub numele de Ioan al XXI-lea dar a decedat chiar în anul următor.

Lui Petrus Hispanus îi datorăm studii de logică cum sînt *Summulae logicales (Mici tratate logice)* și *Syncategoremata*, precum și comentarii aristotelice privind scrierile *De animalibus (Despre animale)*, *De morte et vita (Despre moarte și viață)*, *De longitudinis et brevitatis vitae (Despre lungimea și scurtimea vieții)* și *De anima (Despre suflet)*, subiecte care îl interesau îndeosebi, pentru că Petrus Hispanus a fost și un medic renumit.

Importanța sa în istoria filosofiei se datorește în primul rînd compendiului *Summulae logicales*, care are un conținut identic cu un tratat grecesc de logică: *Privire sinoptică asupra logicii aristotelice*, atribuit lui Psellos (1018—1078), crezîndu-se o vreme că este traducerea acestuia din urmă. Ulterior s-a constatat însă că *Privirea sinoptică* este de fapt traducerea lucrării lui Petrus Hispanus efectuată de G. Scholarius (1400—1464).

Summulae logicales este alcătuită din șapte părți, dintre care primele șase expun logica aristotelică, iar ultimul logica modernă a termenilor Cea mai importantă dintre proprietățile termenilor avută în vedere de Petrus Hispanus este supleanța, care constituie partea principală a logicii nominaliste și este principalul instrument creat de logica medievală în vederea utilizării empirice a logicii (N. Abbagnano).

Tratatul *De anima* al lui Petrus Hispanus, care nu trebuie confundat cu comentariul său asupra operei cu același nume a lui Aristotel, expune o teorie a cunoașterii caracterizată printr-un sincretism al doctrinei augustiniene a iluminării cu teoria avicenniană a emanației inteligențelor (M. Grabmann), teorie care nu l-a împiedecat pe susținătorul ei, în plin secol al XIII-lea, să ajungă papă (É. Gilson).

Dar una dintre cărțile cele mai curioase ale scolasticii — și nu numai de logică — este *Ars magna et ultima (Marea artă și ultima)*, datorată lui Raymundus Lullus (vezi *infra*), carte care ocupă un loc cu totul aparte în istoria logicii medievale.

RAYMUNDUS LULLUS

Catalan de origină, născut în insula Majorca în 1235, Raymundus Lullus, cinstit cu titlul de „Doctor illuminatus“ a avut o viață deosebit de aventuroasă, dusă la început în cadrul monden al curții lui Iacob al II-lea, dedicată apoi, începînd din 1265, activității religioase creștine și luptei împotriva islamismului și mai ales împotriva filosofiei averroiste. În acest scop a călătorit mult prin toate țările din bazinul mediteranian, întîmpinînd tot felul de întîmplări. Se pare că a murit lapidat de arabi în 1315.

Opera sa extrem de vastă — se vorbește despre vreo 400 de scrieri — cuprinde romane filosofice, tratate de logică și metafizică, tratate mistice. Legenda despre un Lullus alchimist și, poate, magician nu este confirmată nici de analiza vieții sale, nici de cea a operelor pe care le-a scris (É. Gilson), și tratatele de alchimie care i-au fost atribuite nu sînt ale lui (K. Vorländer).

Faimoasa artă a lui Lullus, expusă în scrierea *Ars magna et ultima (Marea artă și ultima)*, Veneția, 1480, este o metodă prin care intenționa să ajungă la convertirea necredincioșilor pe căi și operații raționale care să permită legarea lucrurilor particulare de principii cu ajutorul unor reguli bazate pe noțiuni logice și metafizice.

În vederea realizării scopului său, „Lull a făcut un tablou alcătuit din cercuri în care erau desenate triunghiuri, — luate ca bază, prin care treceau cercuri. În aceste cercuri el a aranjat determinațiile conceptuale, încercînd să le introducă în număr complet. O parte dintre

aceste cercuri erau imobile, altă parte mobile, care se potriveau apoi cu primele și erau comparate cu predicatele. Cercurile trebuiau să fie așezate într-un fel anumit, pentru a obține combinații juste. Datorită regulilor învîrtirii, prin care se suprapuneau între ele predicatele, trebuia să fie epuizată știința universală prin aceste determinații de gîndire. Lull a trasat șase cercuri, dintre care două indicau subiectele, trei predicatele, iar cercul cel mai din afară indica întrebările posibile. Pentru fiecare clasă Lull a avut nouă determinații pentru indicarea cărora el a ales nouă litere: BCDEFGHIK. Astfel el a scris: 1 — nouă predicate absolute în jurul tabloului: bunătate, mărime, durată (eternitate), putere, înțelepciune, voință, virtute, adevăr, măreție; apoi, 2 — nouă predicate relative: deosebire, identitate, opoziție, început, mijloc, sfîrșit, a fi mai mare, a fi egal, a fi mai mic; 3 — dacă? ce? de unde? de ce? cît de mare? de ce fel? *(quale)*? cînd? unde? cum și cu ce? această a noua determinare conține două determinații; 4 — nouă substanțe *(esse)*, ca: Dumnezeu *(divinum)*, înger *(angelicum)*, cer *(coeleste)*, om *(humanum)*, *imaginativum*, *sensitivum*, *vegetativum*, *elementativum*, *instrumentativum)*; 5 — nouă accidente, adică relații naturale: *quantitas*, *qualitas*, *relatio*, *actio*, *passio* etc.; și 6 — nouă relații morale, virtuți: dreptate, prudență, vitejie etc. Cum am spus, toate acestea Lull le-a înscris pe cercuri mobile, încît, învîrtind aceste cercuri și potrivindu-le între ele, se asociază pentru toate substanțele, în chip adecvat, predicatele absolute și relative care le revin. Cu ajutorul triunghiurilor desenate în cercurile acestea se produc combinații, iar prin mijlocirea combinațiilor trebuie să fie determinate obiectele concrete și în genere orice adevăr, orice știință, orice cunoaștere. Așadar, aceasta a fost numită arta lullică" (G.W.F. Hegel). Desigur, dacă încerci să folosești astăzi discurile rotitoare ale lui Lullus, întîmpini fără doar și poate mari dificultăți, încît dacă nu accepți propriile sale declarații te întrebi dacă chiar el le-a putut folosi vreodată. Astfel se explică poate de ce arta lui Lullus a fost luată în derîdere de mulți oameni de știință. Însuși Descartes vorbea despre ea ca despre o artă care ne învață să vorbim fără judecată despre lucruri pe care le ignorăm (cf. É. Gilson). Dar, de fapt, pentru a-i stabili valoarea, ea nu trebuie cercetată în fondul ei filosofic, nici sub aspectul ei cabalistic, ci în

ceea ce reprezintă ea ca tehnică, ca procedeu mecanic, care vrea să obțină toate rezultatele posibile din punct de vedere logic într-o anumită problemă și să stabilească numărul acestor rezultate în mod matematic (A. Dumitriu). Mai mult decît atît, în arta lui Lullus se întrevede pentru prima dată o încercare de axiomatizare, de separare a noțiunilor primitive și a principiilor, de noțiunile derivate, precum și a regulilor de derivare, — fără îndoială un lucru excepțional pentru epoca sa *(Idem)*.

Arta lulliană, care se vrea o *ars investigandi, demonstrandi et inveniendi* (o artă a cercetării, a demonstrației și a invenției) și care a avut unele foloase din punctul de vedere al mnemotehnicii, a găsit numeroși adepți în scolastică, formîndu-se chiar în mod oficial un fel de sectă a lulliștilor (K. Vorländer). Idealul utopic al lui Lullus, al unei mari „arte", a avut o influență mărturisită asupra lui G.W. Leibniz, care, menționîndu-l pe predecesorul său medieval, a încercat și el să constituie o mare „artă combinatorie" *(De arte combinatoria*, 1666), de fapt, un fel de algebră a ideilor.

DESPRE [TERMENUL] MEDIU NATURAL ȘI LOGIC

Ne propunem să cercetăm [termenul] mediu care se află între subiect și predicat în două feluri; primul: [termenul] mediu natural; al doilea: [termenul] mediu logic. Facem acest lucru cu gîndul de a cunoaște adevăratul [termen] mediu real și natural și, ca urmare, silogismul necesar, precum și cu gîndul de a cunoaște silogismul dialectic sau logic, și intențional [1] prin [termenul] mediu probabil și opinativ.

Pentru a cerceta [termenul] mediu natural, alcătuim paisprezece silogisme. Primul se face astfel: presupunem că ABC este o substanță lipsită de orice accident și facem apoi silogismul după cum urmează: oricare B este A, oricare

[1] În limbaj medieval termenul *intentio* denumește, fie actul mental prin mijlocirea căruia se *tinde* spre obiectul de cunoscut *(intentio formalis)*; fie însăși conținutul de gîndire asupra căruia se aplică spiritul cunoscător *(intentio objectiva)*. În prezentul text, Lullus întrebuințează cuvîntul în al doilea sens. (N. t.)

C este B, deci oricare C este A. Acest silogism este demonstrativ, adevărat şi necesar şi nu poate fi combătut, pentru motivul că există un [termen] mediu substanţial, real şi natural şi nu există nici un accident care să-l poată contrazice, deoarece ABC se află departe de orice accidente.

Al doilea silogism se face astfel: oricare animal este substanţă, oricare om este animal, deci oricare om este substanţă. Acest silogism nu pare a fi necesar pentru că [termenul] mediu nu este [în mod simplu] natural, substanţa fiind deasupra şi animalul dedesubt, animalul deasupra şi omul dedesubt, şi prin urmare trebuie înlăturat ceea ce face ca substanţa să fie deasupra, ceea ce face ca animalul să fie dedesubt, pentru ca termenii să fie egali; silogismul este făcut necesar şi anume în felul următor: orice animal raţional *este*[s.n.] o substanţă raţională, şi dat fiind că orice om *este* s.n.] un animal raţional, orice om *este* [s.n.], deci, o substanţă raţională, şi în acest fel silogismul este făcut necesar prin egalitatea termenilor, deoarece prin aceasta [termenul mediu] este natural.

Al treilea silogism se face astfel: presupunînd că bunătatea substanţială este cauza a ceea ce este bun sau binele substanţial, şi presupunînd că ceea ce este bun şi bunătatea substanţială sînt măsura, ceea ce este bun trebuie să producă în mod necesar ceea ce este bun sau binele substanţial, — [presupunînd toate acestea,] alcătuiesc, în consecinţă, silogismul după cum urmează: orice bunătate substanţială este motivul pentru care ceea ce este bun produce ceea ce este bun sau binele substanţial, dar A este bunătatea substanţială, deci A produce ceea ce este bun sau binele substanţial, şi astfel silogismul este necesar, deoarece [termenul] mediu este substanţial, şi în acesta subiectul şi predicatul se leagă în mod esenţial.

Al patrulea silogism se face astfel: orice bunătate infinită este motivul pentru care binele infinit produce binele infinit; dar A este bunătatea infinită, deci A este motivul pentru

care binele infinit produce binele infinit şi pentru că binele infinit este [termenul] mediu, silogismul este făcut necesar, motiv pentru care este demonstrativ şi real.

Al cincilea este după cum urmează: orice bunătate infinită şi eternă este temeiul a ceea ce este bun infinit şi etern; dar A este astfel, deci A produce binele infinit şi etern, majora netrebuind dovedită, şi nici minora, pentru că ele rezultă în mod necesar; prin urmare [termenul] mediu este găsit.

Al şaselea este astfel: orice potenţă infinită îşi are un act infinit: dar A este astfel, deci A îşi are actul infinit.

Al şaptelea este astfel: orice intelect, care este, prin esenţa sa, identic cu potenţa sa, poate exista şi acţiona: dar A este astfel, deci este C; de unde derivă [termenul] mediu natural, raţional şi real, între agent, agibil [obiectul acţiunii] şi acţiune; [de unde], în consecinţă, derivă şi deosebirea [dintre ele], altfel agentul şi-ar fi sieşi măsură; şi tot aşa [în ceea ce priveşte] agibilul şi acţiunea; iar intelectul nu ar putea înţelege ceea ce este inteligibil. Ori, pentru că toate aceste lucruri sînt imposibile, prin [însăşi] această imposibilitate, găsim [termenul] mediu pe care îl căutăm.

Al optulea va fi astfel: presupunînd că intelectul şi voinţa ar fi acelaşi lucru prin esenţă, argumentez, pe această bază, astfel: în orice esenţă în care intelectul şi voinţa sînt acelaşi [lucru], este, de asemenea, necesar ca inteligibilul şi volibilul [ceea ce poate fi voit] să fie acelaşi [lucru] şi, de asemenea, şi [actul] de a înţelege şi [actul] de a voi: dar în A ele sînt acelaşi lucru, deci [sînt] şi C, şi astfel găsim [termenul] mediu pe care îl căutăm.

DESPRE CELE ŞASE FELURI ALE [TERMENULUI] MEDIU SUSZIS

Despre silogismul în care toţi termenii sînt substanţiali. În primul rînd, în acest fel, orice potenţă infinită şi eternă

poate exista și acționa [în mod] infinit și etern, dar A este astfel, deci [este] și C. Silogismul este necesar deoarece toți acești termeni sînt substanțiali și nu multiplică mai multe esențe, de unde urmează găsirea [termenului] mediu pe care îl căutăm.

Al doilea este astfel: Nici o culoare nu este cantitate, roșeața este culoare, deci roșeața nu este cantitate. Acest silogism nu este necesar, pentru că accidentul nu este necesar prin sine, ci prin substanță și, prin urmare, nu se găsește prin el un [termen] mediu natural, așa cum îl căutăm noi, ci unul intențional.

Al treilea este cînd premisele[1] sînt substanțiale și termenul mediu accidental, și aceasta, în felul următor: orice muzician este om, orice muzician este animal, deci unele animale sînt oameni; silogismul nu este necesar, pentru că [termenul] mediu nu participă, împreună cu extremele, la o natură substanțială și astfel nu găsim, prin el, un [termen] mediu substanțial.

Al patrulea este cînd premisele sînt accidentale și [termenul] mediu substanțial și aceasta după cum urmează: nici un corb nu este alb, cîte ceva negru este corb, deci cîte ceva negru nu este alb; acest silogism nu este necesar, pentru că [termenul] mediu este compus din substanță și accident, în temeiul participării premiselor.

Al cincilea este cînd majora este substanțială, și [termenul] mediu și minora sînt accidentale, și aceasta, după cum urmează: orice muzician este om, orice muzician este savant, deci unii oameni sînt savanți; acest silogism nu este necesar, pentru că subiectul și predicatul participă prin diverse naturi.

Al șaselea este cînd majora este accidentală și [termenul] mediu și minora sînt substanțiale și aceasta, după cum urmează: unii oameni sînt albi, orice om este un animal, deci

[1] Aici, cu sensul de „termeni extremi"; nu cu sensul de propoziții din care decurge o concluzie. (N. t.)

unele animale sînt albe: acest silogism nu este demonstrativ, pentru că subiectul și predicatul șchioapătă prin prioritate și posterioritate.

DESPRE CERCETAREA [TERMENULUI] MEDIU INTENȚIONAL

Primul silogism este astfel: bunătatea este entitatea în virtutea căreia ceea ce este bun produce ceea ce este bun; dar acum, presupunînd că A este bunătatea, urmează că A este motivul pentru care ceea ce este bun produce ceea ce este bun. Acest silogism este dialectic sau probativ și aceasta pentru că [termenul] său mediu este nedeterminat deoarece un bun oarecare produce binele ca urmare a esenței sale, tot așa cum agentul natural face ceea ce este bun, ca urmare a bunătății sale, și tot așa cum tatăl dă naștere fiului său, și cum grăuntele de grîu dă naștere spicului, iar un alt bun produce binele, dar nu ca urmare a esenței sale, așișderea meșteșugarului care face o ladă de lemn bună.

Al doilea silogism este astfel: mărimea este bună, și, ca urmare, argumentez astfel: orice mărime bună este motivul în virtutea căruia ceea ce este mare face binele mare; acest silogism este dialectic și probabil, dar nu este necesar pentru că numai bunătatea substanțială este motivul în virtutea căruia ceea ce este bun produce binele, dar nu bunătatea accidentală, deoarece ea este [bunătate] prin accident, și la aceasta mărimea apare ca habitudinală, prin accident. Ori habitudinea [sau obișnuința] nu produce, ci cel obișnuit produce prin obișnuință, precum albimea nu albește, ci cel ce este alb albește prin albime.

Al treilea silogism este astfel: durata poate exista și acționa prin potențialitate, potențialitatea poate dura prin durată și, ca urmare, argumentez astfel: orice durată poate exista și acționa prin potențialitate; dar A este durată, deci A poate exista și acționa. Acest silogism nu este demonstrativ pentru că este compus din substanță și accident; moti-

vul acestui lucru este că durata prin sine nu poate exista şi, prin urmare, nici acţiona. Este deci limpede că acest silogism este dialectic, în el aflîndu-se un [termen] mediu intenţional.

Al patrulea silogism este după cum urmează: presupunînd că intelectul şi voinţa nu sînt acelaşi lucru prin esenţă, ceea ce este adevărat în lucrurile create, argumentez astfel: tot ceea ce este iubit este iubit prin voinţă, şi tot ceea ce este înţeles este înţeles prin intelect: dar A este iubit şi înţeles, deci A este iubit prin voinţă şi înţeles prin intelect. Acest silogism este probativ, dar nu demonstrativ şi necesar, pentru motivul că voinţa nu este nevoită să asculte de intelect, nici intelectul să înţeleagă voinţa, căci fiecare din aceste potenţe este liberă în ceea ce priveşte natura sa şi are propriul ei apetit [de a realiza] propriul ei scop, adică îşi are propriul ei obiect, precum voinţa pe acela de a vrea şi intelectul pe acela de a înţelege; oricum, dacă aceste esenţe ar fi o aceeaşi esenţă şi nu mai multe, voinţa ar fi obligată să iubească intelectul şi intelectul să înţeleagă voinţa şi astfel silogismul ar fi demonstrativ.

Nu trebuie să repetăm cele şase feluri de mai sus de [termen] mediu pentru a cerceta [termenul] mediu intenţional, pentru că sîntem deja informaţi prin cele ce s-au spus mai sus în capitolul necesar privind cercetarea [termenului] mediu care se află între subiect şi predicat, pentru că intelectul logic şi natural este foarte înalt şi ridicat şi poate afla [termeni] medii naturali şi intenţionali şi deosebirile lor, ceea ce poate evita greşelile şi sofismele.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

RAIMUNDUS LULLUS

Carreras y Artan Th., *Raymund Lull und der Geist seiner Philosophie, Wissenschaft und Weisheit*, 1935.

Keicher, O., *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie*, 1909.

Littré, Emil, *Raimond Lulle* (în: *Histoire littéraire de la France*, t. XXIX, 1885, p. 1—386. Paginile 1—67 cuprind o biografie a lui Lullus de B. Haureau).

Ottaviani, Carmelo, *L'ars compendiosa de R. Lulle*, 1930.

Prantl, *Geschichte der Logik*, III, p. 145—177.

Probst, J. H., *Caractère et origine des idées du bienhereux Raimond Lulle*, Toulouse, 1912.

Sureda Blanes, F., *El beato Ramon Lull. Su epoca, sa vida, sus obras, sus empresas*, Madrid, 1934.

CURENTE PRO- ŞI ANTIARISTOTELICE

ÎNTOARCEREA LA AUGUSTINISM PROMOVATĂ DE FRANCISCANI ŞI APĂRAREA DOCTRINEI TOMISTE DE CĂTRE DOMINICANI.

Noul aristotelism introdus în gîndirea evului mediu de Albert cel Mare şi Toma din Aquino, care reprezenta o îndepărtare de la orientarea urmată timp de secole de scolastică, a trezit numeroase controverse şi opoziţii. În condamnarea din 7 martie 1277 de către episcopul de Paris, Étienne Tempier, a tezelor averroiste au fost cuprinse şi unele teze tomiste, care contrastau în modul cel mai evident cu doctrina platonico-augustiniană. Drept urmare a acestei condamnări, cîteva zile mai tîrziu — la 18 martie — arhiepiscopul de Canterbury, Robert Kildwarby a condamnat şi el, în acelaşi spirit de la Paris, propoziţii tomiste.

Robert Kildwarby, născut în Anglia, a studiat la Paris, apoi, întorcîndu-se în patrie, a intrat în ordinul dominicanilor şi a predat teologia, între anii 1248—1261, la Oxford; a ajuns arhiepiscop de Canterbury în 1272. A decedat la Viterbo în 1279. Majoritatea scrierilor sale au rămas inedite. Ele cuprind comentarii la operele logice ale lui Aristotel, Porfir şi Boethius, la *Fizica* şi *Metafizica* lui Aristotel, un comentar la *Sentinţe* precum şi o introducere în filosofie *De ortu et divisione philosophiae (Despre locul şi diviziunea filosofiei)*, în care foloseşte surse creştine şi arabe. Polemizînd cu Toma, el promovează în domeniul ontologiei şi al fizicii o doctrină a cauzalităţii analoagă cu raţiunile seminale ale augustinismului. De asemenea, în domeniul psihologiei şi al antropologiei el susţine, împotriva lui Toma, că sufletul uman nu e simplu, ci compus: în el partea vegetativă sensitivă şi intelectivă sînt distincte şi constituie o unitate numai prin ordinea şi legătura lor (N. Abbagnano, É. Gilson). În ceea ce priveşte individuaţia, el consideră forma drept cauză activă şi materia drept cauză pasivă a individuaţiei. Kildwarby respinge ideea că corpurile cereşti ar fi mişcate de spirite îngereşti, aceştia nefiind nici actul nici forma lor. El declară că această teză este lipsită de orice valoare filosofică şi constată că nici unul dintre părinţii bisericii nu a socotit-o ca fiind sigur adevărată (É. Gilson).

Succesorul lui Kildwarby, franciscanul John Peckham (1292—1340) a fost elev al lui Bonaventura la Paris şi a predat teologia la Paris şi la Oxford. În 1276 era lector al Palatului la Roma, iar în 1279 a fost numit arhiepiscop de Canterbury. Cea mai mare parte dintre scrierile sale teologice, filosofice, fizice, au rămas inedite. Peckham apără, într-o scriere asupra eticii, idealul sărăciei franciscanilor. Însemnate pentru polemica dintre augustinism şi tomism sînt *Scrisorile* sale. Peckham este fidel doctrinei părinţilor bisericii, dar recunoaşte şi valoarea ştiinţelor. Printre scrierile sale ştiinţifice se află *Perspectiva communis (Optica)*, *Tractatus spherae (Tratatul despre sfere)*, *Theorica planetarum (Teoria planetelor)* şi *Mathematica rudimenta (Noţiuni matematice elementare)*. Prin ele, Peckham se leagă de tradiţia spiritului oxfordian al lui Roger Bacon şi Robert Grosseteste, manifest în secolul al XIII-lea, chiar dacă nu a existat o şcoală de la Oxford propriu-zisă (É. Gilson).

Aceeaşi atitudine potrivnică tomismului o are franciscanul Wilhelm de la Mare, a cărui lucrare *Correctorium fratris Thomae* a provocat cinci scrieri polemice de răspuns din partea dominicanilor. În lucrarea lui Wilhelm sînt indicate şi cenzurate 118 extrase din principalele opere ale lui Toma.

În afara cenzurei eclesiastice şi a condamnărilor, polemica împotriva tomismului a fost dusă şi pe plan filosofic. Astfel, tezele clasice ale augustinismului se regăsesc în opera franciscanului italian Matteo di Acquasparta (născut prin 1235 la Acquasparta în Umbria, decedat

în 1291). A fost elevul lui Bonaventura la Paris, unde a predat și el teologia. I-a urmat lui Peckham, în calitate de lector al Palatului la Roma. A fost ales general al ordinului franciscan în 1287, apoi episcop-cardinal.

Opera sa, în mare parte inedită, care cuprinde un *Comentar al Sentințelor* și *Questiones*, îl arată preocupat de apărarea și punerea la punct a doctrinei lui Bonaventura, ținînd seama de obiecțiile care i-au fost aduse și de stadiul problemelor în timpul în care el însuși scria (É. Gilson). Acquasparta reia doctrina, tipică augustinismului, a cunoștinței îndrumate de lumina divină. După el există două moduri de cunoaștere absolut sigure: autocunoașterea pe de o parte, axiomele logicii și propozițiile aritmetice, pe de alta; posibilitatea unor asemenea cunoștințe se datorește însă iluminării divine (N. Abbagnano). Așadar, dacă nici o cunoaștere absolut sigură nu este cu putință fără acțiunea regulatoare a ideilor divine asupra intelectului omului, se poate spune că pentru Acquasparta numai teologia este capabilă să rezolve complet problema cunoașterii, — o poziție exact opusă distingerii între teologie și știință, efectuată în același timp de Toma din Aquino (É. Gilson). Totuși, fidelitatea profesată față de augustinism nu-l împiedică să facă unele concesii aristotelismului, pentru a limita principiul augustinian al purei interiorități a cunoașterii. Dacă este adevărat că fundamentul suprem al cunoașterii este lumina divină care luminează din lăuntru, este de asemenea adevărat — spune el — că Aristotel are dreptate cînd afirmă că cunoașterea este generată în noi pe calea simțurilor, a memoriei și a experienței. În consecință, Matteo distinge în cunoaștere un element *a priori*, care e principiul general și un element *a posteriori*, care e principiul material. Astfel, el ajunge să recunoască o condiție empirică a cunoașterii, care nu are precedent în doctrina augustiniană (N. Abbagnano). În ceea ce privește cunoașterea lucrurilor singulare, despre care Toma din Aquino susținea că sînt cunoscute în mod direct, Acquasparta afirmă că intelectul cunoaște lucrurile singulare prin speciile singulare, iar universalele prin speciile universale, acestea din urmă nef d suficiente pentru cunoașterea singularelor *(Idem)*. În problema individuației, în contra doctrinei tomiste, care explică individuația prin materie

și cantitate, el păstrează, conform doctrinei lui Bonaventura, explicația individuației prin materie și formă. Un alt aspect al polemicii sale contra tomismului este și faptul că Acquasparta reafirmă, în problema existenței divinității, validitatea argumentului ontologic al lui Anselm.

Învățămîntul lui Bonaventura la Paris a format un numeros grup de discipoli aparținînd cu toții ordinului franciscan. Pe lîngă franciscanii majori ca John Peckham, Matteo d'Acquasparta, Wilhelm de la Mare, alții minori au apărat augustinismul franciscan, formînd o adevărată școală a lui Bonaventura. Astfel englezul Roger Marston admite în teoria cunoașterii că fiecare om posedă intelectul său activ, dar cere și intervenția luminii divine pentru a explica posibilitatea cunoașterii sigure; Richard de Middelton (Richardus de Mediavilla), deși franciscan, admite unele poziții fundamentale ale noeticii tomiste; Wilhelm de Ware (Guerro Warro), despre care se spune că ar fi fost maestrul lui Duns Scotus, reprezintă în anumită măsură, cel puțin în filosofie, un spirit de eliberare de augustinism deși era și el franciscan; în schimb scrierile lui Pierre Olieu (Petrus Johannis Olivi) conțin majoritatea temelor constitutive ale augustinismului din secolul al XIII-lea.

În timp ce franciscanii apără contra aristotelismului tomist întoarcerea la augustinism atît de riguros propagată de Bonaventura, profesorii ordinului dominican se consacră apărării doctrinei lui Toma din Aquino. Mișcarea tomistă a avut două centre principale, unul la Paris, celălalt la Neapole (N. Abbagnano).

Capul școlii de la Paris a fost Hérvé Nédélec (Herveus Natalis Brito), maestru la facultatea teologică de la Paris, decedat la Narbonne în 1323. A scris comentarii la *Sentințe*, *Quaestiones disputatae*, *Quodlibeta* și scrieri polemice. Deși l-a apărat pe Toma contra atacurilor venind din afara și chiar din interiorul ordinului, el se îndepărtează de maestrul său în cel puțin trei puncte importante. Deosebind existența subiectivă a actului de intelecție de *esse objectivum* (existența obiectivă) a lucrului cunoscut, el susținea teoria „conformității" (N. Ab-

bagnano), situînd fundamentul universalelor într-o *conformitas realis* a indivizilor subsumaţi fiecărui universal. El nega totuşi că universalele ar fi existenţe reale, afirmînd că unitatea universalelor nu există decît în raţiune. A doua divergenţă cu tomismul priveşte problema individuaţiei. Pentru el, cauza care deosebeşte fiecare individ de alţii este propria sa esenţă şi accidentele fiecărui individ se deosebesc prin indivizii înşişi cărora le aparţin. A treia divergenţă priveşte deosebirea reală între esenţă şi existenţă, afirmată de Toma. Astfel tomismul său nu pare a fi fost foarte pur (É. Gilson).

Capul şcolii tomiste de la Neapole a fost Giovanni di Napoli (decedat după 1336). A studiat şi a predat la Paris, apoi a fost maestru la Universitatea din Neapole. Fără a fi fost original sub aspectul speculaţiei, importanţa sa constă, din punct de vedere istoric, în sprijinirea difuziunii tomismului în Italia. Dar tomismul şi-a găsit apărători chiar în afara ordinului dominican. Printre augustinieni, capul tomiştilor a fost Egidio Romano (da Colonna, 1247—1316). Cele mai importante scrieri ale sale sînt cele cu caracter politic în care afirmă curialismul, adică superioritatea puterii papale asupra puterii temporale a principilor (N. Abbagnano).

Personalitatea cea mai puternică printre gînditorii care polemizau mai mult sau mai puţin explicit cu tomismul a fost Heinrich de Gent (1217—1293), supranumit de contemporanii săi *Doctor solemnis*. A fost maestru de teologie la Universitatea din Paris, unde a predat din 1276 pînă în 1292. A participat la condamnarea averroismului, în 1277, în calitate de consilier al arhiepiscopului Étienne Tempier. Scrierile sale principale sînt *Quodlibeta* şi *Summa theologica*. Alte opere cunoscute sînt *Comentariile* la *Fizica* lui Aristotel şi un tratat de logică. Heinrich de Gent, sprijinindu-se pe Augustin, neagă deosebirea reală dintre esenţă şi existenţă. Calea sa de tratare a acestei probleme este distingerea între *esse essentiae* şi *esse existentiae*. Fiinţarea esenţei este modul de existenţă care revine esenţei ca atare, independent de realitate. Fiinţarea existenţială poate surveni la o esenţă, după cum poate şi lipsi, dar fiinţarea existenţei este un mod de fiinţare în el însuşi. Dacă esenţa divinităţii include şi fiinţarea existenţială, esenţa

creaturilor sale nu o include, ci le este dată de divinitatea însăşi, care acţionează ca o cauză eficientă; dar aceasta nu înseamnă — spune Heinrich — că în lucrurile create esenţa şi existenţa sînt în realitate două principii diverse. Prin această distingere între *esse essentiae* şi *esse existentiae* şi prin negarea implicită a distincţiei reale între existenţă şi esenţă, metafizica lui Heinrich se dezvoltă pe baza unui principiu cu totul diferit de cel tomist. După Heinrich, aşa cum esenţa are în ea însăşi fiinţarea, tot aşa o are în ea însăşi şi materia. Pentru el, materia nu este o pură potenţă, cum afirmă Toma pe urmele lui Aristotel, ci îşi are şi ea fiinţarea în ea însăşi, este mobilă prin ea însăşi şi are o idee proprie în mintea Creatorului. Realitatea materiei nu derivă din formă, ci din propria ei natură de materie, care este ceva subzistent în act, cu toate că nu atinge actualitatea perfectă decît prin compunerea ei cu forma. În concepţia lui Heinrich de Gent, principiul individuaţiei nu este materia, cum susţine tomismul, ci *negaţia, excluderea*: un individ este ca atare în măsura în care nu are în interior, în sine, posibilitatea de a fi divers şi exclude în exterior posibilitatea de a fi identic cu alţi indivizi din aceeaşi specie. În gnoseologie, Heinrich, la fel ca mai tîrziu Ockham, neagă specia ca intermediară a cunoaşterii; ea nu este necesară căci intelectul percep obiectul însuşi în imaginea sa. Spre deosebire de intelectualismul antropologiei lui Toma, antropologia lui Heinrich are un caracter voluntarist. Ca şi Augustin, el afirmă primatul voinţei asupra intelectului. Pentru el, libertatea umană se sprijină prevalent pe voinţă, deşi este adevărat că alegerea, condiţie a libertăţii, presupune judecata raţiunii; dar voinţa nu urmează neapărat judecata acesteia. Pentru el, dispoziţia (habitus) voinţei este dragostea, cea a intelectului este înţelepciunea, dar dragostea fiind superioară înţelepciunii, voinţa este superioară intelectului (cf. N. Abbagnano).

Elevul, apoi colegul lui Heinrich de Gent, Godefroid de Fontaines (decedat în 1303), şi, într-un fel, adversar al acestuia, (É. Gilson) se apropie mai mult de tendinţele aristotelico-tomiste, socotite pe atunci ca fiind progresiste (K. Vorländer). Opera sa principală este alcătuită din 14 *Questiones quodlibetales*, care au avut o mare răspîndire în evul mediu. Ca şi Heinrich de Gent, el nu acceptă distingerea reală între

esenţă şi existenţă şi, în consecinţă, nici compoziţia lor reală. Pentru el, această distingere este pur logică şi priveşte modul de înţelegere şi semnificare a realităţii, nu realitatea însăşi. Esenţa şi existenţa lucrului creat se nasc în acelaşi timp prin efectul voinţei creatoare a divinităţii şi nu preexistă în nici un fel actului creator al spiritului *(mente)* divin. Doctrina lui Godefroid este o apropiere de nominalism, care va triumfa odată cu Ockham. După Godefroid, ideile care constituie exemplarele lucrurilor în spiritul divin nu sînt realităţi substanţiale şi, prin urmare, nu au nici fiinţarea esenţei, nici pe cea a existenţei, — care de altfel sînt identice —, ci numai valoarea unor principii cognitive — în felul casei aflate în mintea constructorului înainte de a fi clădită. (N. Abbagnano). În gnoseologie, Godefroid accentuează puternic pasivitatea intelectului în cunoaştere, pentru că concepe, oarecum în felul lui Avicenna, esenţa lucrului cunoscut ca fiind destul de reală pentru a fi sesizabilă ca atare în intelect (É. Gilson). În concepţia sa antropologică, voinţa este, de asemenea, pasivă; într-adevăr, după el, voinţa omului nu poate fi absolut spontană căci ea este întotdeauna mişcată de obiectul ei şi este supusă intermedierii raţiunii. Totuşi, această pasivitate a raţiunii, dependenţa ei de obiect, nu afectează liberul arbitru al omului, căci obiectul prim al voinţei este binele nedeterminat. Dar, cum nici un obiect particular nu este binele absolut, raţiunea nu este riguros determinată de obiectul ei concret şi tocmai în această nedeterminare rezidă posibilitatea de alegere atribuită liberului arbitru *(Idem)*.

ÎNTOARCEREA SPRE NATURĂ

În evul mediu încercările de a studia natura nu au lipsit cu desăvîrşire, dar nici filosofia şi nici ştiinţa oficială a timpului nu considerau acest fel de studiu ca făcînd parte din preocupările lor şi îl lăsau, în cel mai bun caz, pe seama alchimiştilor sau chiar a magicienilor (N. Abbagnano). Totuşi, încă din secolul al XII-lea, şcoala de la Chartres, reluînd şi lărgind speculaţiile lui Scotus Eriugena şi pe cele ale lui Abélard, a început să trezească interesul filosofiei pentru natură, deşi, deocamdată, mai degrabă din perspectivă teologică, decît din punctul de vedere al studiului experimental propriu-zis al naturii. Dar, odată cu pătrunderea în Occident a filosofiei arabe şi a aristotelismului, cercetarea experimentală obţine un nou statut, tinzînd cu timpul să devină unul dintre aspectele fundamentale ale cercetării filosofice şi cucerindu-şi un loc din ce în ce mai bine precizat în economia ştiinţei în general. Cuprinzînd întregul cîmp al culturii, influenţa aristotelismului s-a făcut resimţită, în aceeaşi măsură, atît în cercurile gînditorilor mai legaţi de litera sistemului aristotelic, cît şi în cel al augustinienilor. Printre aristotelicieni, Albert cel Mare a relevat cu putere importanţa tratării problemelor ştiinţifice şi a cercetării experimentale, iar în cadrul augustinismului — mai ales al ordinului franciscan — celor ce promovau noul naturalism oxfordian — al cărui iniţiator poate fi socotit Robert Grosseteste — le aparţine cea mai mare parte a cercetărilor experimentale din secolul al XIII-lea *(Idem)*.

Reprezentantul de frunte al experimentalismului ştiinţific în secolul al XIII-lea şi cel ce foloseşte, pentru prima dată în istorie, de-

numirea de *știință experimentală — scientia experimentalis* (É. Gilson) este englezul Roger Bacon (vezi în vol. de față p. 193 și urm.). Acest călugăr franciscan, elev al lui Robert Grosseteste, nu a fost o apariție cu desăvîrșire izolată, ci a avut ca predecesor pe Pierre de Maricourt, autorul unui interesant tratat asupra magnetismului. *Epistola de magnete (Epistolă despre magnet)*, pe care îl citează împreună cu Jean de Londres, printre „perfecții matematicieni". În *Epistola de magnete*, care va rămîne pînă în secolul al XVII-lea cel mai bun tratat asupra magnetismului, Pierre de Maricourt proclamă necesitatea de a completa metoda matematică cu metoda experimentală și afirmă utilitatea experimentului direct, a abilității manuale, cu ajutorul căreia pot fi ușor corectate erorile ce nu pot fi eliminate numai prin considerări filosofice și matematice. Bacon îl denumește *dominus experimentorum* — maestrul experiențelor *(Idem)*.

În primele decenii ale secolului al XIII-lea, probabil între 1220 și 1230, se naște în Silezia, dintr-un tată turingian și o mamă poloneză, Vito (cunoscut sub diminutivul Witelo), care sosește în Italia prin 1260 și studiază filosofia, matematica și fizica la Padova. Singura lucrare cunoscută a lui Witelo este *Perspectiva*, un tratat de optică în zece cărți, important în istoria acestei discipline. Din punctul de vedere filosofic, scrierea lui Witelo se bazează pe o metafizică a luminii, în sensul cunoscut de la Bonaventura și Robert Grosseteste. Pentru Witelo, optica — studiul legilor difuziunii luminii — este mai mult decît o simplă știință particulară, este studiul întregii lumi fizice, care — după el — își are geneza în difuziunea luminii (N. Abbagnano).

Dominicanul Dietrich de Freiburg (Theodoricus Teutonicus de Vriberg; circa 1250—1310) folosește scrierea lui Proclus, *Elementatio theologica*, și reia în operele sale filosofice și științifice unele teze tipice augustinismului (negînd, de exemplu, distincția reală dintre esență și existență) și împarte cu acesta interesul pentru cercetarea experimentală, mai ales în domeniul opticii (N. Abbagnano). El discută într-un spirit cu adevărat științific, deși cu rezultate nu pe de-a întregul corecte, problema curcubeului și reușește să determine, de astă dată cu mai multă corectitudine, ordinea culorilor în raza refractată și în spectrul solar (É. Gilson).

ROGER BACON

Roger Bacon, „Doctor mirabilis" — savantul minunat, cum îi spuneau contemporanii prețuindu-i erudiția și originalitatea ideilor — s-a născut în apropierea localității Ilchester, în Dorsetshire, între 1210 și 1214. A studiat la Oxford cu Robert Grosseteste, apoi la Paris, devenind aici maestru în teologie. A intrat în ordinul franciscan; nu se știe dacă înainte sau după întoarcerea sa în Anglia, în 1250 sau 1252. A fost sprijinit de papa Clemens al IV-lea, care, în 1266, i-a cerut să-i trimită scrierea sa *Opus majus*, compusă, spun unii, chiar la solicitarea acestuia. Dar în 1277, ideile sale în legătură cu astrologia au fost incluse printre propozițiile puse la index de episcopul Parisului Étienne Tempier. În 1278, după moartea papei, generalul ordinului franciscan D'Ascali l-a condamnat pe Roger Bacon — probabil pentru că scrisese cartea de astrologie *Speculum astronomiae (Oglinda astronomiei)* — și, ca urmare, filosoful și savantul englez a fost întemnițat într-o închisoare mănăstirească. Din acel moment, ultima dată sigură pe care o avem despre Roger Bacon este anul 1292, cînd a compus un *Compendiu al științelor teologice*. Se admite în general că a decedat în 1294.

Operele principale ale lui R. Bacon sînt *Opus majus (Opera mare) Opus minus (Opera mică)* și *Opus tertium (Opera a treia)*, cea dintîi fiind singura terminată și, probabil, și singura trimisă papei Clemens al IV-lea. De fapt, Bacon a conceput planul unei enciclopedii a tuturor științelor, ale căror principii urmau să fie înmănuncheate în metafizică,— un proiect pe care nu a izbutit să-l ducă la bun sfîrșit (cf. N. Ab-

bagnano). Pe plan ştiinţific, cercetările sale cele mai numeroase privesc fizica, în primul rînd optica, chimia — deşi încă nu total eliberată de alchimie, apoi astronomia, matematica, istoria naturală, precum şi gramatica greacă şi ebraică. R. Bacon ajunge la unele rezultate ştiinţifice importante. El este primul care şi-a dat seama de eroarea calendarului iulian, care a subsistat însă pînă spre mijlocul secolului al XVI-lea, cînd a fost înlocuit prin calendarul gregorian; a construit lentile pentru corectarea presbitismului şi unii i-au atribuit chiar invenţia materiilor explozibile şi a oglinzii (cf. G. W. F. Hegel).

Întreaga operă a lui Roger Bacon, acest adversar al tomismului, pe care istoriografia filosofică marxistă îl consideră reprezentant al păturilor urbane de meşteşugari şi ideolog progresist, este caracterizată printr-o mare libertate spirituală, în pofida faptului că, neputînd depăşi limitele istorice în cadrul cărora evolua gîndirea sa, admite că filosofia nu trebuie să contrazică dogmele religiei şi consideră subordonarea filosofiei faţă de teologie într-un sens mult mai îngust decît Toma din Aquino: pentru el filosofia nu este decît o explicare a înţelepciunii divine prin doctrină şi conduită morală (É. Gilson). În concepţia lui Roger Bacon, morala, — o ştiinţă activă, cu preocupări asemănătoare cu cele ale teologiei —, care instruieşte omul cu privire la relaţiile sale cu divinitatea precum şi cu privire la raporturile sale cu semenii şi cu sine însuşi, este mai nobilă decît oricare altă ramură a filosofiei. Potrivit părerii sale, scopul tuturor ramurilor ştiinţei este filosofia morală şi concluziile celorlalte ştiinţe sînt incluse ca principii în filosofia morală. Aceasta din urmă este şi o ştiinţă civilă, pentru că formulează drepturile cetăţenilor şi ale statelor ca organizaţii sociale. Din punctul de vedere al evoluţiei istorice a statelor, Roger Bacon, întrevede, ca rezultat al convertirii întregii omeniri la religia creştină, constituirea unei „republici a credincioşilor", în care toate statele lumii se vor integra sub conducerea papei. Dar o asemenea republică universală nu înseamnă pentru el înlăturarea puterii temporale a principilor, ci numai subordonarea lor teocraţiei pontificale *(Idem)*.

În domeniul gnoseologic, Bacon este convins că adevărul nu poate fi găsit decît de către cei care se străduiesc să-l caute şi că încercările

de a-l găsi trebuie să se însumeze şi să se combine una cu alta, astfel încît se poate spune că, în cele din urmă, adevărul este fiul timpului (cf. N. Abbagnano). Recunoscînd marea valoare a lui Aristotel, Bacon afirmă că totuşi Stagiritul nu a putut pătrunde ultimile secrete ale naturii, la fel cum nici învăţaţii contemporani cu sine nu pot cunoaşte multe din adevărurile care vor fi familiare celor ai viitorului.

Pentru a face cunoaşterea să progreseze, este necesar, după R. Bacon, să se înlăture din calea cercetării obstacolele care împiedică sesizarea adevărului. Patru sînt, după el, aceste obstacole: primul şi cel mai important este idolatrizarea autorităţii — bineînţeles nu autoritatea bisericii, care nu poate fi contestată, ci a celei „greşite şi nevrednice". Pentru a ajunge la adevăr, nu trebuie să te sprijini pe o asemenea autoritate, căci prin ea nu poţi obţine din punctul de vedere al ştiinţei nimic. Important este, spune Bacon, nu să citezi fără încetare personalităţi ilustre ci să studiezi sursele, în limbile lor originale, spre a le înţelege bine, şi să foloseşti instrumente, atît în domeniul fizicii, cît şi în cel al astronomiei. Dar nici celelalte trei obstacole în calea găsirii adevărului: influenţa obiceiului, acceptarea prejudecăţilor, ascunderea propriei ignoranţe nu sînt mai puţin nocive şi ele trebuie, de asemenea, înlăturate. Desţelenind astfel cîmpul cunoaşterii, Roger Bacon prefigurează, într-un fel, o metodologie critică întrucîtva asemănătoare cu cea ale cărei baze vor fi puse în secolul al XVII-lea de către Francisc Bacon (É. Gilson).

Pentru Roger Bacon, nu sînt valabile decît două moduri de cunoaştere: raţionamentul şi experienţa. Dar raţionamentul nu înlătură dubiul şi nu dă certitudinea, pînă cînd intelectul nu ajunge la intuiţia *(intuitio)* adevărului prin experienţă. De aceea, spune el, raţionamentul nu e suficient, dar experienţa este. Pentru el întregul cîmp al cunoaşterii umane, fie că este vorba de cunoaşterea lucrurilor naturale, fie a celor supranaturale şi divine, trebuie să fie fundamentat pe experienţă. Experienţa care stă în puterea omului este, după el, dublă: *experienţa externă*, dată prin intermediul simţurilor, şi *experienţa internă*, dată prin iluminarea divină — un punct, în care Roger Bacon se leagă de tradiţia augustiniană. Într-adevăr, pentru el experienţa internă este un fel de cale mistică pentru obţinerea cunoaşterii. Ast-

fel, sub un anumit aspect, experimentalismul baconian, potrivit spiritului augustinian de care e pătruns, se încheie în misticism.

Pentru Bacon, adevărul are un caracter practic și utilitar, care, după el, îmbracă și o semnificație etică și religioasă, căci atît adevărurile naturale, cîștigate prin experiența externă, cît și cele supranaturale, obținute prin experiența internă, conduc omul la beatitudine, țelul său suprem (cf. N. Abbagnano). În afară de aceasta, în concepția sa, adevărul — nu numai cel moral, ci și cel științific — nu poate fi cunoscut decît de către un suflet curat, neîntinat de păcat, căci virtutea limpezește mintea.

În domeniul logicii, ca urmare a faptului că admite experiența ca unic fundament al adevărului, Roger Bacon a dat la o parte orice valoare a logicii aristotelice ca instrument de cercetare a realității, recunoscîndu-i numai o valoare dialectică, fără capacitatea de a funda propriu-zis certitudini. În problema universaliilor, Roger crede că toată această dezbatere este o prostie și după el universalul nu constă în altceva decît în permanența succesivă a lucrurilor singulare. După el, în lume există numai indivizi, deoarece există numai oameni luați individual și nu în general, iar generalul este numai un raport de conformitate cu un alt lucru (A. Dimitriu). El crede că se pot deosebi două moduri ale universalului: primul, constă din ceea ce este comun indivizilor — o *species singularis,* al doilea, datorat slăbiciunii minții omenești care formează plecînd de la o realitate care este *species singularis,* o *species universalis (Idem).* Se poate conchide deci că, în logică, R. Bacon a fost un adept al nominalismului, considerat de Marx și Engels drept prima expresie a materialismului modern.

Roger Bacon combate concepția că principiul individuației s-ar afla în materie și îl pune în esență, cu alte cuvinte în ceea ce este propriu fiecărui individ.

Roger Bacon nu a fost numai filosof și savant, ci apare, într-un anumit fel, și ca profet (É. Gilson). Afirmațiile sale, care ar părea la prima vedere ca fiind pur științifice, sînt dublate la el de altele care au un sens mistico-biblic (A. Dimitriu). Cu toate acestea nu i se poate contesta caracterul unui precursor al științei moderne. Pentru R. Bacon, știința experimentală — și el scrie pentru prima dată în istoria culturii

acest nume — este singura care poate oferi o certitudine completă singura care poate depăși limitele celorlalte științe cunoscute pînă la el, demonstrînd adevărurile pe care acelea nu le pot cuceri, singura care poate cerceta secretele naturii, care poate descoperi trecutul și viitorul și asigura puterea celor ce o posedă (É. Gilson). În afară de valoarea pe care a acordat-o cercetării experimentale ca atare, Roger Bacon a recunoscut că logica internă a unei asemenea cercetări este matematica, fiind astfel primul care a introdus o concepție foarte profundă a cercetării științifice. Pentru el, numai prin matematică se pot constitui și deveni certe toate celelalte științe. Roger Bacon face interesante apropieri între logică și gramatică, pe de o parte, între logică și matematică, pe de alta. Pentru el, logica depinde în mod necesar de matematică — idee importantă, care rămîne să fie valorificată în raport cu logica matematică a timpurilor noastre (A. Dimitriu). Pe de altă parte, numai el a avut în secolul al XIII-lea, și poate pînă la Auguste Comte, ideea unei sinteze a cunoștințelor aflate în posesia omenirii (É. Gilson). J. W. Goethe l-a prețuit ca om de știință și, în *Teoria culorilor*, i-a recunoscut meritele (K. Vorländer). Totuși, în epocă, influențele gîndirii sale, în care se alătură sensuri progresiste și critice îndrăznețe și concepții îndatorate unui tradiționalism rigid, au fost extrem de reduse sau chiar au lipsit cu totul, cel puțin în măsura în care au putut fi identificate pînă acum.

OPUS MAJUS

PARTEA ÎNTÎI

Cap. I CAUZELE ERORILOR

...Există patru obstacole principale în sesizarea adevărului, care sînt o piedică pentru oricine, chiar pentru cel învățat, și care numai cu mare greutate îngăduie cuiva să

obţină titrul clar cerut pentru cîştigarea cunoştinţelor şi anume: supunerea faţă de o autoritate greşită şi nevrednică, influenţa obiceiului, prejudecata curentă, ascunderea propriei noastre ignoranţe, însoţită de etalarea ostentativă a ştiinţei pe care o posedăm. Oricine este încurcat în aceste dificultăţi şi orice treaptă le întîmpină. Căci cei lipsiţi de calităţi alese trag aceeaşi concluzie din trei argumente, unul mai rău decît celălalt, şi anume: acest lucru este dovedit prin însăşi autoritatea predecesorilor, acesta este obiceiul, aceasta este părerea comună şi deci corectă. Dar o concluzie opusă şi mult mai bună trebuie trasă din premise, aşa cum voi arăta pe larg, folosind autoritatea, experienţa şi raţiunea. Totuşi, dacă aceste trei erori pot fi combătute prin forţa de convingere a raţiunii, cea de a patra este întotdeauna gata să intervină şi se află pe buzele oricui pentru a-şi scuza propria ignoranţă, şi, deşi acesta nu posedă nici o cunoştinţă vrednică de a fi numită astfel, el o exagerează fără nici o ruşine, aşa încît în cele din urmă, pentru nefericita satisfacere a propriei sale nerozii, ocoleşte adevărul pierzîndu-l cu desăvîrşire. Mai mult încă, din aceste blesteme de moarte izvorăsc toate relele de care suferă neamul omenesc; deoarece cele mai folositoare, mai mari şi mai frumoase lecţii ale cunoaşterii, ca şi tainele tuturor ştiinţelor şi artelor rămîn necunoscute. Dar, încă şi mai rău, cei orbiţi de pîcla acestor patru erori nu-şi percep propria ignoranţă, ci o ascund şi o apără cu toată grija, astfel încît să nu-i poată găsi nici un remediu; şi, cel mai rău lucru dintre toate, deşi aceştia se află în umbra cea mai deasă a erorii, sînt convinşi că stau în lumina strălucitoare a adevărului. Din aceste motive ei trag concluzia că adevărurile cele mai ferm stabilite se află la limitele extreme ale falsităţii, că fericirea noastră cea mai mare nu are nici o însemnătate şi că interesele noastre cele mai mari nu au nici o importanţă, nici o valoare. Dimpotrivă, ei proclamă cea mai mare eroare, laudă lucrul cel mai rău, îl preamăresc pe cel mai mîrşav, orbi la orice licăr de

înţelepciune, dispreţuiesc ceea ce pot cîştiga cu cea mai mare uşurinţă. În marea lor nebunie, ei fac cele mai mari eforturi, risipesc o groază de timp, se străduiesc peste puteri în legătură cu lucruri care nu le aduc decît foarte puţin folos sau nici unul şi nu pun nici un preţ pe judecata omului înţelept. De aceea este necesar ca forţa şi nocivitatea acestor patru cauze ale tuturor relelor să fie recunoscute de la început, puse sub acuzare şi alungate cît mai departe de considerentele ştiinţei. Căci, acolo unde cele trei stăpînesc, nici o raţiune nu are influenţă, nici un drept nu decide, nici o lege nu leagă, religia nu-şi găseşte loc, dispoziţiile naturii nu-şi ating scopul, înfăţişarea lucrurilor este schimbată, ordinea lor nimicită, viciul triumfă, virtutea se pierde, minciuna domneşte, adevărul este fluierat dezaprobator şi gonit de pe scenă. De aceea, nimic nu este mai necesar de a fi luat în considerare decît condamnarea clară a acestor patru erori prin argumente alese de către înţelepţi, care se dovedesc a nu putea fi respinse. Întrucît înţelepţii unesc primele trei şi le condamnă împreună şi deoarece cea de a patra necesită o tratare deosebită, din cauza marii ei nebunii, voi încerca mai întîi să scot la lumină nocivitatea primelor trei. Dar, deşi autoritatea este una dintre ele [dintre obstacolele în sesizarea adevărului], nu voi vorbi în nici un caz de autoritatea solidă şi sigură, care prin hotărîrea Domnului a fost dăruită bisericii sale sau care îşi are sorgintea în meritul şi prestigiul unei persoane individuale dintre sfinţi, filosofii desăvîrşiţi, şi ale altor oameni închinaţi preocupărilor ştiinţifice pînă la limitele folosului omenesc; ci vorbesc despre acea autoritate pe care, fără voia divină, mulţi din această lume şi-au însuşit-o împotriva legii, nu pe baza meritului ştiinţei lor, ci din îngîmfare şi din dorinţa de faimă, autoritate pe care gloata ignorantă o acordă multora spre propria ei pierzanie la dreapta judecată a Domnului. Căci potrivit *Scripturii*, „din cauza păcatelor poporului adesea cel făţarnic domneşte"; căci eu vorbesc despre autorităţile sofis-

tice ale mulțimii lipsite de rațiune, care au autoritate într-un sens echivoc, așa cum ochiul cioplit în piatră sau pictat pe pînză are numai numele, dar nu calitatea de ochi.

PARTEA A ȘASEA

Cap. I ȘTIINȚA EXPERIMENTALĂ

După ce am enunțat principiile fundamentale ale științei latinilor, în măsura în care pot fi găsite în limbaj, matematică și optică, doresc să dezvolt acum principiile științei experimentale, deoarece fără experiență nimic nu poate fi cunoscut îndestul. Căci sînt două moduri de a obține cunoașterea, și anume, prin raționament și prin experiență. Raționamentul duce la o concluzie și ne face să acceptăm concluzia, dar nu face concluzia certă, nici nu înlătură îndoiala, astfel încît cugetul să se poată odihni în intuiția adevărului, pînă cînd cugetul nu-l descoperă pe calea experienței; căci mulți au argumentele în legătură cu ceea ce poate fi cunoscut, dar din cauză că le lipsește experiența neglijează argumentele și fie nu evită ceea ce este dăunător, fie nu urmăresc ceea ce este bun. Căci dacă cineva care nu a văzut niciodată vreun foc ar trebui să stabilească printr-un raționament adecuat că focul arde și strică lucrurile și le distruge, cugetul său nu ar fi totuși mulțumit cu aceasta și omul nu s-ar feri de foc, pînă cînd nu ar pune mîna sau vreo substanță combustibilă în el, astfel încît să poată constata prin experiență ceea ce l-a învățat raționamentul. Dar după ce a avut experiența reală a combustiei, cugetul său a obținut certitudinea și se odihnește în lumina strălucitoare a adevărului. De aceea, raționamentul nu este suficient, dar experiența este.

Lucrul acesta este evident și în matematici, unde demonstrația este cea mai convingătoare. Dar cugetul cuiva care

posedă cea mai convingătoare demonstrație cu privire la triunghiul echilateral nu va adera niciodată la concluzie fără experiență, nu o va lua în seamă și nu-i va da nici o considerație pînă cînd nu i se va prezenta experiența intersectării a două cercuri, în cazul căreia de la ambele intersecții se pot trage două linii la extremitățile liniei date; dar atunci va accepta concluzia fără nici o discuție. Prin urmare, afirmația lui Aristotel că dovada este raționamentul, care ne face să cunoaștem, trebuie înțeleasă cu rezerva ca dovada să fie însoțită de experiența ei adecvată și nu trebuie înțeleasă ca fiind dovadă pur și simplu. Așadar, afirmația sa din prima carte a *Metafizicii* că cei care înțeleg rațiunea și cauza sînt mai înțelepți decît cei care au cunoașterea empirică a unui fapt, se referă la cei care cunosc numai adevărul nud, fără să cunoască cauza. Dar eu vorbesc aici de cel ce cunoaște rațiunea și cauza prin experiență. Acești oameni sînt desăvîrșiți în înțelepciunea lor, așa cum susține Aristotel în cartea a șasea a *Eticii*, și spusele lor trebuie acceptate ca și cînd ar fi o dovadă, după cum afirmă tot el în același loc.

Prin urmare cel care dorește să se bucure fără nici o umbră de îndoială de adevărurile aflate la baza fenomenelor trebuie să știe cum să se dăruiască experimentului. Pentru că autorii scriu multe afirmații și oamenii îi cred pe baza raționamentului pe care aceștia îl formulează fără experiență. Raționamentul lor este cu totul fals. Căci, în general, se crede că diamantul nu poate fi sfărîmat decît cu sînge de țap, iar filosofii și teologii folosesc greșit această idee. Dar fracturarea cu ajutorul acestui fel de sînge nu a fost niciodată verificată, deși s-au făcut eforturi în acest sens; în schimb, fără acest sînge, diamantul poate fi sfărămat cu ușurință. Am văzut acest lucru cu proprii mei ochi și el este inevitabil pentru că bijuteriile nu pot fi cioplite decît cu fragmente ale acestei pietre. Se crede, de asemenea, că nodozitățile — castorii — folosiți de medici sînt testicolele

biberilor masculi. Dar acest lucru nu este adevărat, pentru că biberul le are sub piept și atît masculul cît și femela produc nodozități de acest fel. În afară de acești castori, biberul mascul își are testicolele la locul lor natural; și, de aceea, ceea ce se adaugă este o minciună sfruntată și anume că atunci cînd vînătorii urmăresc biberul, acesta știind ce caută vînătorii își taie singuri aceste glande cu dinții. Mai mult încă, se crede în general că în vase apa caldă îngheață mai repede decît apa rece și argumentul care se aduce în sprijinul acestei păreri este că contrarul este provocat de contrar, la fel ca doi dușmani care se întîlnesc. Dar pentru oricine care face experimentul este sigur că apa rece îngheață mai repede. Oamenii atribuie această opinie lui Aristotel, în cartea a doua a *Meteorologicelor*; desigur însă el nu face o astfel de afirmație, ci face una asemănătoare cu ea, prin care au fost înșelați, și anume, dacă se toarnă apă rece și apă caldă pe ceva rece, de exemplu pe gheață, apa caldă îngheață mai repede ceea ce este adevărat. Dar dacă apa caldă și apa rece sînt puse în două vase, cea rece va îngheța mai repede. De aceea, orice lucru trebuie verificat prin experiență.

Dar experiența este de două feluri; una este cîștigată prin simțurile noastre externe, și în acest fel obținem experiență privind lucrurile care se află în ceruri, cu ajutorul instrumentelor făcute în acest scop, și privind cele aflate aici jos, cu ajutorul mijloacelor atestate de perspicacitatea noastră. Lucrurile care nu aparțin părții noastre a lumii le cunoaștem prin alți învățați, care au avut experiența lor. Așa, de exemplu, Aristotel a trimis, cu încuviințarea lui Alexandru, două mii de oameni în diferite părți ale lumii pentru a obține cunoașterea prin experiență a tuturor lucrurilor care se află pe fața pămîntului și Pliniu confirmă acest lucru în a sa *Istorie naturală*. Această experiență este atît umană, cît și filosofică, în măsura în care omul poate acționa în acord cu grația care îi este dată: dar această experiență nu îi este suficientă, deoarece nu dă o atestare deplină cu privire la lucrurile materiale, din cauza dificultății ei, și nu atinge deloc lucrurile

spirituale. De aceea, este necesar ca intelectul omului să fie ajutat în alt fel, și din acest motiv sfinții patriarhi și profeți, primii care au dat științele lumii, au primit iluminarea în sinea lor și nu au fost dependenți numai de simțuri. Acest lucru este adevărat despre mulți credincioși, începînd din timpurile lui Cristos. Căci grația credinței iluminează foarte mult, la fel ca și în inspirațiile divine, nu numai în lucrurile spirituale, ci și în științele filosofiei; așa cum spune Ptolemeu în *Centilogium*, și anume, că sînt două căi prin care ajungem la cunoașterea faptelor, una prin experiența filosofiei, cealaltă prin inspirație divină, care este calea mult mai bună, după cum afirmă el.

Mai mult decît atît, există șapte stadii ale acestei cunoașteri interne, primul dintre ele se obține prin iluminări care se referă numai la științe. Al doilea, constă în virtuți Căci omul rău este ignorant, așa cum spune Aristotel în cartea a doua a *Eticii*. Mai mult decît atît, Algazel spune în *Logica* sa că sufletul desfigurat de păcate este asemenea unei oglinzi roase, în care formele obiectelor nu pot fi văzute limpede; dar sufletul împodobit cu virtuți este asemenea unei oglinzi bine șlefuite, în care formele obiectelor se văd cu claritate. De aceea, adevărații filosofi au lucrat mai mult în morală spre cinstirea virtuții, trăgînd concluzia în cazul lor propriu că nu pot percepe cauzele lucrurilor decît dacă au suflete neîntinate de păcat. Acestea sînt spusele lui Augustin cu referire la Socrate, în cartea a opta a *Cetății lui Dumnezeu*, capitolul III. De aceea *Scriptura* spune „într-un suflet răuvoitor etc." Căci nu este cu putință ca sufletul să se odihnească în lumina adevărului cît timp este mînjit de păcat, ci asemenea unui papagal sau unei coțofene va repeta cuvintele altuia pe care le-a învățat printr-o practică îndelungată. Dovada acestui lucru este că frumusețea adevărului cunoscut în splendoarea sa îi face pe oameni să-l iubească, dar dovada dragostei este ducerea la bun sfîrșit a unei acțiuni din dragoste. De aceea cel care acționează contrar adevărului tre-

buie în mod necesar să nu-l cunoască, deşi se poate pricepe să alcătuiască fraze foarte elegante şi să citeze părerile altora, asemenea unui animal care imită cuvintele fiinţelor omeneşti şi asemenea unei maimuţe care se bizuie pe ajutorul oamenilor pentru a-şi realiza acţiunile ce-i revin, deşi nu le înţelege rostul. De aceea virtutea limpezeşte mintea, astfel încît omul înţelege mai uşor nu numai adevărurile morale, ci şi pe cele ştiinţifice...

Al treilea stadiu constă în cele şapte daruri ale Duhului Sfînt pe care le enumără Isaia. Al patrulea, constă din fericirile pe care Domnul le descrie în *Biblie*. Al cincilea, constă din simţurile spirituale. Al şaselea, constă din roade, dintre care face parte pacea Domnului, care depăşeşte orice înţelegere. Al şaptelea, constă din extaze şi stările lor, potrivit diferitelor căi pe care oamenii ajung să vadă multe lucruri despre care nu este legiuit ca omul să vorbească. Şi cel care, dîndu-şi toată silinţa, s-a desăvîrşit în aceste experienţe, ori în multe dintre ele, se poate încredinţa pe sine şi poate încredinţa şi pe alţii nu numai în ceea ce priveşte lucrurile spirituale, ci şi în legătură cu toate ştiinţele umane. De aceea, de vreme ce toate diviziunile filosofiei speculative procedează prin argumente care se întemeiază fie pe un punct al autorităţii, fie pe alte puncte ale argumentării, cu excepţia diviziunii pe care o cercetez acum, găsim necesară ştiinţa numită experimentală. Doresc să o explic, fiind folositoare nu numai pentru filosofie, ci şi pentru cunoaşterea lui Dumnezeu şi conducerea întregii lumi; la fel cum în diviziunile precedente am arătat relaţia limbilor şi ştiinţelor cu scopul lor, înţelepciunea divină, prin care sînt orînduite toate lucrurile.

Cap. II

Deoarece ştiinţa experimentală este cu desăvîrşire necunoscută tagmei învăţaţilor, nu pot să-i conving pe oameni de folosul ei decît dacă fac cunoscute totodată atît superioritatea, cît şi înţelesul pe care îl are. Astfel, numai această ştiinţă ştie cum să verifice în mod desăvîrşit ce anume poate fi făcut prin natură, ce cu ajutorul meşteşugului, ce prin înşelătorie, descîntece, farmece, vrăji, implorări, jertfe, care fac parte din magie, sensul şi năzuinţele acestora şi ce se află în ele, astfel încît, ceea ce este fals să poată fi înlăturat şi să nu se păstreze decît adevărul meşteşugului şi al naturii. Numai această ştiinţă ne învaţă cum să considerăm actele nebuneşti ale magicienilor, astfel încît să nu fie ratificate, ci evitate, întocmai cum consideră logica raţionamentul sofistic...

PARTEA A ŞAPTEA

FILOSOFIA MORALĂ

Am arătat în cele precedente că cunoaşterea limbilor, a matematicii, a perspectivei şi a ştiinţei experimentale este deosebit de folositoare şi necesară pentru urmărirea ştiinţei. Fără aceste ramuri nimeni nu poate înainta atît cît ar trebui în ştiinţă, luată nu numai în sens larg, ci şi în legătură cu biserica Domnului şi cu celelalte trei activităţi pe care le-am descris. Îmi propun acum să înfăţişez principiile unei a patra ştiinţe, care este mai bună decît cele menţionate anterior şi mai nobilă. Această ştiinţă este preeminent activă, adică formativă şi are ca obiect acţiunile noastre în această viaţă şi în cealaltă. Toate celelalte ştiinţe sînt numite speculative, căci deşi unele sînt active şi formative, ele se preocupă de acţiunile meşteşugului şi ale naturii, nu de moravuri; ele cercetează adevărurile lucrurilor şi ale activităţilor ştiinţifice legate de intelectul speculativ şi nu se preocupă de lucrurile care aparţin intelectului activ, care este numit activ, deoarece conduce acţiunea, adică acţiunea bună sau

rea. Așadar, termenul activ este luat aici într-un sens restrîns, ca aplicîndu-se acțiunilor aparținînd conduitei, potrivit căreia sîntem buni sau răi; deși, dacă luăm termenul activ într-un sens larg, pentru toate științele formative, multe alte științe sînt active. Dar această știință este numită activă într-un sens de la sine înțeles datorită acțiunilor principale ale omului, care sînt legate de virtuți și de vicii și de fericire și nefericire în cealaltă viață.

Această știință activă, numită știință morală și știință civilă, instruiește omul cu privire la relațiile sale cu divinitatea, cu vecinul său și cu sine însuși, controlează aceste relații, ne îndeamnă și ne influențează cu deosebită tărie să ne îndreptăm spre ele. Ea țintește la mîntuirea omului prin virtute și desăvîrșire; și aspiră la această mîntuire în măsura în care filosofia o poate face. Din aceste afirmații generale, rezultă limpede că această știință este mai nobilă decît celelalte ramuri ale filosofiei. Căci, fiind scopul final, lăuntric al științei omenești, — și cum scopul este partea cea mai nobilă a oricărui lucru —, această știință este în mod necesar mai nobilă. Într-un fel asemănător ori în cea mai mare măsură ea se preocupă de aceleași probleme ca cele ale teologiei, căci teologia le ia în considerare numai pe cele cinci menționate anterior, deși în mod diferit, și anume, în credința întru Cristos. Mai mult încă, ea cuprinde un mare număr de dovezi excelente în legătură cu această credință; și, din depărtare, își supune principalele articole marelui ajutor al credinței creștine, așa cum vor lămuri cele ce urmează. Dar teologia este cea mai nobilă dintre științe; prin urmare, această știință, care îi este cea mai apropiată, este mai nobilă decît toate celelalte. Dar pentru ca marea ei utilitate să fie vădită trebuie să-i cercetăm părțile, pentru ca să putem deduce ceea ce dorim, atît din părțile, cît și din întregul ei.

Deoarece filosofia morală este scopul tuturor ramurilor filosofiei, concluziile celorlalte științe sînt principii în ea,

potrivit relației dintre științele precedente și cele ce urmează; deoarece concluziile științelor precedente sînt asumate în mod natural de cele ce urmează. De aceea, este bine ca aceste concluzii ale științelor precedente să fie dovedite și atestate cu grijă, astfel încît să fie vrednice de a fi acceptate în științele ce urmează, așa cum este evident pentru metafizică. De aceea, principiile filosofiei morale sînt atestate în științele care o precedă; și pentru acest motiv aceste principii trebuie trase din celelalte științe, nu din cauză că aparțin acelor științe, ci din cauză că acele științe le-au pregătit pentru stăpîna lor. Prin urmare, oriunde ar fi întîlnite, trebuie să fie atribuite filosofiei morale, deoarece în esență ele privesc morala. Și deși ele pot fi statuate în alte științe, acest lucru se întîmplă datorită filosofiei morale. De aceea, toate asemenea principii trebuie să fie considerate în relație cu filosofia morală și atribuite ei. De aceea, dacă dorim să le folosim așa cum s-a intenționat să fie folosite, ele trebuie înmănuncheate în știința morală, adunîndu-le din toate celelalte științe. Nu este deloc de mirare că prin întreaga filosofie speculativă filosofii au propagat principii etice, deoarece știau că sînt legate de mîntuirea omului; și de aceea au răspîndit prin toate științele gînduri frumoase, astfel încît oamenii să fie îndrumați întotdeauna spre binecuvîntarea mîntuirii și să poată ști că celelalte științe sînt gîndite numai în vederea acelei științe care este stăpîna înțelepciunii omenești. De aceea, cînd eu aduc din alte locuri alte dovezi decît cele cuprinse în cărțile referitoare la principiile morale, trebuie să considerăm că aceste dovezi își au locul potrivit în această știință. Nici nu putem nega că ele au fost scrise în cărți aparținînd acestei științe, deoarece în limba latină nu posedăm decît părți din filosofia lui Aristotel, Avicenna și Averroes, principalii autori care au tratat acest subiect. Căci, întocmai cum teologia înțelege că adevărurile care aduc mîntuirea îi aparțin oriunde le-ar găsi, așa cum am spus încă la început și am insistat ulterior, tot așa filosofia morală pretinde, ca aparținîndu-i de drept, tot ceea ce află scris

în altă parte și o privește. Această știință este numită știință morală de către Aristotel, iar de către alții știință civilă, deoarece indică drepturile cetățenilor și ale statelor. Și pentru că orașele [cetățile] conduceau țările cînd Roma domnea asupra lumii, această știință este numită astfel de la cuvîntul cetate *(civitas)*, deși formulează drepturile regatelor și ale imperiilor.

SCRISOAREA FRATELUI ROGER BACON ASUPRA LUCRĂRILOR SECRETE ALE NATURII ȘI ARTEI [1] ȘI ASUPRA LIPSEI DE VALOARE A MAGIEI

Cap. I

DESPRE ȘI ÎMPOTRIVA AMĂGIRILOR. DESPRE ȘI ÎMPOTRIVA CONJURĂRII DUHURILOR

Mă grăbesc să răspund întrebării dumitale. Deși natura este în ea însăși puternică și admirabilă, arta, cînd se servește de natură, este de foarte multe ori mai puternică decît ea, așa cum vom vedea în cele ce urmează.

Tot ceea ce nu poate fi înțeles ca operație a naturii și a artei este fie supranatural, fie un fenomen iluzoriu și înșelător. Astfel există oameni care, datorită îndemînării cu care sînt înzestrate mîinile lor, produc aparențe de fenomene, alții sînt ventriloci, alții folosesc mecanisme anume făcute, se folosesc de neștiință, sau cheamă complici în ajutor și uimesc oamenii de rînd cu minuni care în realitate nici nu există. Așa cum cel învățat se poate convinge, asemenea oameni mișună pretutindeni; scamatorii se impun grație

[1] Prin lucrări sau operații ale naturii și artei trebuie să înțelegem toate faptele pe care natura ni le oferă sau toate experiențele, toate fenomenele pe care învățatul le poate produce folosind numai forțele naturale. (N. ed. engl.)

agilității mîinilor lor, prezicătoarele scot felurite sunete din gît sau din burtă, emit voci de om care par apropiate sau îndepărtate după cum vor ele, imitînd astfel dialogul dintre om și un duh, ba chiar imită și urletele animalelor. Impostorii aceștia imită voci venind din înalt, dar tuburile acustice pe care le găsești sub pămînt dovedesc că au avut de a face cu ființe omenești. Ei folosesc întunericul, amurgul sau zorile pentru a face tot felul de lucruri lipsite de suflet, dar toate acestea nu sînt decît viclenie și înșelăciune. În ceea ce privește complicitatea, cu ajutorul ei poți face tot ce dorești; ajunge să te înțelegi dinainte. În toate acestea nu intră în joc nici rațiunea filosofică, nici arta, nici puterea naturală.

În afara acestor trei cauze de minuni, mai există una mai rea decît toate: forța pe care duhurile decăzute o pun în serviciul vrăjitorului, care, disprețuind legile filosofiei și mergînd împotriva oricărei rațiuni, le conjură să-i îndeplinească voința. Acest om se înșeală, căci crede că își supune un duh; el crede că duhurile pot fi constrînse prin puterea omenească, dar lucrul acesta nu este cu putință, căci puterea omului este mult mai mică decît cea a duhurilor. Acești oameni se înșeală încă și mai mult cînd își închipuie că pot chema sau goni duhurile răuvoitoare, cu ajutorul cîtorva artificii naturale. Ei se înșeală, de asemenea, cînd se străduiesc să îmblînzească duhurile sau să le atragă pentru a se sluji de ele folosind conjurări, blesteme sau sacrificii. Mult mai ușor ar putea obține tot ce le poate fi folositor cu ajutorul lui Dumnezeu și al duhurilor bune! Dimpotrivă, duhurile rele nu sînt favorabile decît atît timp cît așa-zisele lor binefaceri sînt pentru om un izvor de păcate împotriva Domnului, care stăpînește și cîrmuiește lumea. De aceea, aceste felurite mijloace sînt în afara căilor științei, ba chiar îi sînt cu totul potrivnice și niciodată adevărații filosofi nu au avut nici cea mai mică considerare pentru asemenea mijloace.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

ROGER BACON

Baeumker, Cl., *Roger Bacons Naturphilosophie*, Münster in Westf., 1916.

Carton, Raoul, *L'expérience mystiqe de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, Paris, 1924.

Carton, Raoul, *L'expérience physique chez Roger Bacon, contribution a l'étude de la méthode et de la science expérimentale au XIII*e *siècle*, Paris, 1924.

Carton, Raoul *La synthése doctrinale de Roger Bacon*, Paris, 1924.

DUNS SCOTUS

În perioada care a urmat după Toma din Aquino, noua dezvoltare a scolasticii — care o va conduce spre încetarea funcţiei ei istorice (N. Abbagnano) — este legată de numele filosofului englez John Duns Scotus, „Doctor subtilis" — „Doctorul subtil", denumit astfel de către contemporanii săi datorită excepţionalei sale puteri de disecare şi analiză critică a problemelor filosofice şi teologice ale timpului său. Născut în 1266 sau în 1274 la Maxton, în Scoţia, a intrat curînd în ordinul franciscanilor. A studiat la Oxford, apoi la Paris. Revenit în ţara sa natală, a început, în 1300, să predea teologia la Oxford. În 1302 s-a reîntors la Paris, unde a obţinut titlul de doctor. În 1307 a fost chemat la Colonia (Köln), ca profesor. A decedat aici, la 8 noiembrie 1308.

Cu toate că nu a trăit decît 42 de ani, Duns Scotus este autorul unor opere importante: un prim *Comentariu al Sentinţelor*, cunoscut sub denumirea de *Opus oxoniense*, pentru că cuprinde materialul cursurilor sale predate la Oxford, apoi al doilea *Comentariu al Sentinţelor* — materialul cursurilor ţinute la Paris pentru obţinerea titlului de doctor, cunoscut din această cauză sub denumirea de *Reportata Parisiensia*. În afară de aceste două *Comentarii*, Duns a mai scris *Quaestiones in Metaphysicam*, *Quaestiones quodlibetalis*, tratatul *De primo principio* şi mai multe studii şi comentarii de logică.

Promovînd gîndirea liberă pînă la limitele îngăduite de epoca sa, Duns nu s-a preocupat de realizarea unei opere sistematice propriu-zise, străduindu-se, în schimb, să pună în valoare conceptul pe care şi-l formase despre ştiinţă în tratarea problemelor teologice şi filoso-

ice ale timpului său, în vederea determinării cît mai exacte a părții care revenea științei și a celei care revenea credinței în această tratare. Raportul dintre Duns Scotus și Toma din Aquino, al cărui adversar era, a fost asemuit cu cel dintre Im. Kant și G. W. Leibniz, comparație în care Toma și Leibniz ar fi dogmatici, iar Duns Scotus și Kant, critici. În fapt, Duns, un spirit critic dintre cele mai ascuțite, încearcă, pe de o parte, să fundeze valoarea cunoașterii științifice stabilindu-i limitele și să precizeze, pe de altă parte, valoarea și rolul credinței, ajungînd pe această cale să despartă filosofia de teologie și să afirme că dogmele religiei nu pot fi susținute prin argumente raționale. Într-adevăr, după Duns, singura cunoștință posibilă pentru om, singura știință pe care o poate poseda este cea proprie rațiunii umane naturale. În concepția sa, tot ceea ce transcende limitele rațiunii umane nu mai aparține domeniului științei, înțeleasă de el în sensul idealului aristotelic despre știință, ci cunoașterii practice sau acțiunii. În acest sens, știința nu are nimic comun cu credința, cu teologia, aceasta din urmă aparținînd pe de-a întregul domeniului practic, care îi revine în mod special (N. Abbagnano) — teză care nu cuprinde în ea nici o trăsătură sceptică sau agnostică, deoarece ceea ce se sustrage cunoașterii este lipsit de necesitate intrinsecă și nedemonstrabil în sine *(Idem)*. Dominate fiind de opoziția dintre *teoretic*, care este domeniul necesității, prin urmare al demonstrației raționale și al științei, și *practic*, care este domeniul libertății, prin urmare al credinței, fără posibilitate de a fi demonstrată, limitele cunoașterii umane, așa cum le vede Duns, nu sînt accidentale, ci constitutive cunoașterii.

Pentru Duns, metafizica este știința teoretică prin excelență, teologia fiind prin excelență știință practică. De fapt, ea nici nu poate fi considerată știință în sens propriu, dar dacă i se acordă totuși acest atribut, trebuie să ocupe un loc deosebit, pentru că, într-o clasificare a științelor, nu este subordonată nici unei alte științe și nici o altă știință nu îi este subordonată.

Theoremata — o lucrare atribuită tradițional lui Duns, deși uneori această atribuire este contestată (É. Gilson), oferă o listă de afirmații care nu pot fi demonstrate, aparținînd ca atare domeniului practic al credinței: nu se poate demonstra că Dumnezeu este viu, că este

înțelept sau inteligent, că este dotat cu voință, că este prima cauză eficientă, că este necesar conservării naturii create, că cooperează cu creaturile în activitatea lor, că este imuabil, că este lipsit de mărimi și accidente, că este infinit în sensul puterii (cf. N. Abbagnano).

Totuși, fixarea în domeniul științei riguroase nu-i servește lui Duns Scotus la combaterea pînă la capăt a teologiei, căci el rămîne teolog, ci la asigurarea unui loc pentru credință. Credința dezvăluie ceea ce este închis rațiunii și, de aceea, în problemele ei dialectica — instrument al rațiunii — nu poate interveni. Așadar, spre deosebire de concepțiile tomiste pentru care credința și știința se află într-un raport de completare reciproc, Duns accentuează opoziția lor cu multă putere. Dar, deși separă filosofia de teologie, el se află foarte departe de acceptarea teoriei dublului adevăr (M. Grabmann), cu toate că undeva în scrierile sale se află observația că ceva ar putea fi adevărat pentru filosof, dar fals pentru teolog (cf. K. Vorländer).

În doctrina cunoașterii, de inspirație aristotelică, Duns Scotus distinge cunoștința *intuitivă* — care te pune direct în prezența obiectului existent — și cunoștința *abstractivă* care face abstracție de existența sau neexistența actuală a obiectului. Acestor două forme sau grade de cunoaștere nu le corespund organe sau facultăți diverse, cum ar fi sensibilitatea și intelectul, ci, pe cînd simțurilor le este dată numai cunoașterea intuitivă, amîndouă formele de cunoaștere aparțin intelectului (N. Abbagnano).

Metafizica lui Duns — în fond o interpretare a teoriei aristotelice a substanței — se bazează pe această dublă funcție, intuitivă și abstractivă, a cunoașterii. Convins fiind că în realitatea externă nu există decît lucruri individuale și că universalul nu există decît în intelect, Duns le caută fundamentul comun și îl identifică drept o substanță de tip aristotelic, o quidditate, care — ca măsură a tuturor lucrurilor aparținînd unui aceluiași gen — este o unitate reală, natura lor comună, fără să fie însă o unitate numerică, pentru că nu se adaugă la numărul indivizilor care alcătuiesc genul *(Idem)*. Această natură comună — substanța — fundament al realității indivizilor și totodată al universalității conceptului este indiferentă în sine atît față de individualitate, cît și față de universalitate. Pentru a fundamenta individuația și con-

siderînd că ea nu rezidă nici în materie, acest fundament nedeterminat al realității, nici în formă, care este de asemenea indiferentă la universalitate și singuralitate, și neadmițînd nici soluția lui Toma din Aquino, care punea individuația în cantitate, Duns introduce un nou concept pentru explicarea individuației, și anume, conceptul de *haecceitas* (substantivarea cuvîntului latin *haec*: acesta), care face ca un lucru să fie ceea ce este, deosebindu-l prin caractere pozitive de celelalte lucruri. Astfel quidditatea căreia i se adaugă haecceitatea ne dă individualul. Pentru a forma, de exemplu, omul din animal i se adaugă vieții „umanitatea". Socrate se realizează din om cînd la quidditatea omului se adaugă caracterul individual de „socratitate" (cf. A. Dimitriu). O asemenea soluție a individuației implică recunoașterea unei valori metafizice a individului pe care tradiția scolastică nu i-a atribuit-o niciodată pînă atunci. În metafizica lui Duns, o altă problemă fundamentală este cea a universalizării substanței comune în intelect, pe care Duns o vede realizabilă prin specia inteligibilă, ca obiect al cunoștinței intelectuale, spre deosebire de obiectul cunoașterii sensibile, care e imaginea (phantasma), — realitatea însăși. Dar, în concepția lui Duns, deși activitatea intelectului este singura cauză a cunoștinței, specia nu este creată de acesta, ci este doar obiectul adecvat al intelectului, care, din acest punct de vedere, este și receptiv, nu numai activ (cf. N. Abbagnano).

Spre deosebire de concepția lui Toma din Aquino privind caracterul analogic al existenței, Duns îi atribuie acesteia un caracter univoc. Pentru el existența se află dincolo de orice categorie, de orice determinare. Ea este comună tuturor lucrurilor care există, atît creaturilor cît și divinității însăși — o afirmație care cuprinde în ea o premisă materialistă *(Idem)*. Dacă nu s-ar admite, spune Duns, o semnificație a existenței comună atît creaturilor, cît și divinității, nu ar fi posibil să se cunoască nimic din divinitate.

În ceea ce privește argumentele referitoare la existența divinității, Duns menționează, în primul rînd, necesitatea de a se ajunge, în lanțul cauzalității, la o cauză primă, sub aspectul cauzei eficiente, dar și sub cel al cauzei finale, adică al unui scop prim absolut. Un al treilea

argument ar fi necesitatea existenței unei naturi absolute din punctul de vedere al perfecțiunii: divinitatea.

Pentru Duns fundamentul esenței divinității este voința divină considerată ca principiu al contingenței absolute. Voința divinității iind liberă de orice necesitate și, ca atare, neintrînd în ordinea rațională a lumii, intervenția directă a lui Dumnezeu în lume este, după Duns, nedemonstrabilă, după cum nedemonstrabilă este și atotputernicia sa. În concepția lui Duns, divinitatea poate hotărî realizarea lucrurilor voite de ea în orice moment al timpului, ceea ce, spre deosebire de concepțiile filosofice arabe, dă posibilitatea să se înfăptuiască în lume noul, fără ca eternitatea voinței divine să fie afectată. Duns consideră că, din punctul de vedere al rațiunii, problema creării lumii în timp trebuie lăsată nedecisă *(Idem)*.

Și din punctul de vedere al ordinii morale, voința lui Dumnezeu este cu desăvîrșire liberă: binele este numai ceea ce vrea voința sa, care, dacă ar decide contrariul, acesta ar fi binele. Totuși, cu toată accentuarea libertății voinței divine, în concepția lui Duns divinitatea nu poate voi decît ceea ce este lipsit de contradicții logice, sub acest aspect voința sa nefiind pur arbitrară. Ea este legată de primele două porunci ale decalogului, care se impun ca o lege naturală în sens propriu, în timp ce celelalte porunci au fost stabilite numai de către voința divină (cf. N. Grabmann).

În concepția antropologică a lui Duns, sufletul intelectiv este forma substanțială a corpului, dar nu singura formă a omului, deoarece în aceasta există și forma substanțială a corpului ca corp: *forma corporeitas*. Doctrina formei corporalității este la Duns o consecință a doctrinei actualității materiei, pe care filosoful englez o are în comun cu tradiția franciscană. După Duns, materia, independent de formă, are o realitate proprie prin care se distinge de nimic și care este în act, ca opusă neexistenței. După Duns, nemurirea sufletului este nedemonstrabilă și nu poate fi dedusă din natura acestuia rămînînd un simplu articol de credință (cf. N. Abbagnano).

Duns afirmă libertatea voinței umane și susține, împotriva doctrinei tomiste, primatul voinței față de intelect, căci, spune el, în actul voluntar, intelectul depinde de voință și nu-i servește acesteia decît

ca un instrument pentru îndeplinirea acţiunii. Prin urmare, în domeniul moral voinţa nu este legată în mod necesar de calităţile obiectului, de binele pe care acesta îl reprezintă, ci alege în mod liber un bine pe care îl consideră major. Pentru om, independenţa voinţei este atît de mare, încît, după Duns, nici graţia divină nu îi este absolut necesară, ci nu trebuie decît să o sprijine. Voinţa omului nu este determinată nici de plăcere, nici de neplăcere, care numai o însoţesc în acţiunea ei — o concepţie care reaminteşte de Im. Kant. Ea nu este supusă nici obligativităţii mecanice a reprezentărilor, căci dacă ar fi dependentă de ele, libertatea şi responsabilitatea omului nu ar fi posibile (K. Vorländer). În consecinţă, fiind cauză primă a actului voluntar al omului, responsabilitatea totală a deciziei luate revine întotdeauna voinţei (cf. É. Gilson). După Duns, singura lege morală care ordonează caracterul voinţei morale a omului este voinţa divină, căci nici o lege nu este justă, dacă nu emană de la această voinţă (cf. N. Abbagnano).

Reprezentînd în logică o sinteză originală între Aristotel şi Platon (prin Augustin) şi întreaga logică scolastică anterioară, Duns consideră logica drept o ştiinţă a conceptelor formate prin actul raţiunii drept o„ştiinţă raţională", strîns legată de metafizică, aşa cum o considerau arabii şi Albert cel Mare (A. Dimitriu). În disputa universaliilor Duns recunoaşte întreitul lor mod de existenţă: *ante rem*, *in re*, *post rem*. După el universalul apare printr-o operaţie intelectuală, totuşi universaliile nu sînt o ficţiune a intelectului, căci lor trebuie să le corespundă ceva în realitate *(Idem)*.

Cu toată moartea sa prematură, Duns Scotus a lăsat în urma sa numeroşi elevi şi adepţi şi disputele scolastice între franciscanii scotişti şi dominicanii în cea mai mare parte tomişti au durat multă vreme şi se întîlnesc scotişti chiar şi în secolul al XVIII-lea. Gîndirea lui Duns Scotus a avut o mai mare influenţă decît cea a lui Toma din Aquino asupra concepţiilor unor filosofi nelegaţi de Biserică cum au fost, de exemplu, Francisc Bacon, René Descartes, G. W. Leibniz (K. Vorländer).

Art. I ...Trebuie să observăm că sînt patru feluri de cunoaştere care ne dau în mod necesar certitudine; şi anume: lucruri cognoscibile într-un mod simplu [într-un sens necalificat], lucruri cognoscibile prin experienţă, acţiunile noastre, lucruri cunoscute acum prin simţuri. Un exemplu [din fiecare]: triunghiul are trei etc.; luna se află în eclipsă; eu sînt treaz; acel lucru este alb. Primul şi al treilea necesită simţurile doar ca o ocazie, căci, chiar dacă toate simţurile ar greşi, totuşi există o certitudine pur şi simplu. Al doilea şi al patrulea sînt valabile în virtutea propoziţiei: „Ceea ce se întîmplă în mod frecvent prin ceva care nu este liber are acel ceva drept cauză naturală *per se*". Din acest principiu rezultă certitudinea atît în al doilea cît şi în al patrulea caz cînd se adaugă o propoziţie necesară... (Primul este vădit, al treilea este recunoscut ca fiind evident prin sine; altfel nu am putea aprecia ce este evident prin sine. Al doilea şi al patrulea au o infinitate de adevăruri evidente prin sine, la care se adaugă altele bazate pe mărturia mai multor simţuri)...

[Art. II. Respingerea scepticismului.] În ceea ce priveşte al doilea articol, ca nu cumva eroarea Academicienilor să se repete în legătură cu vreunul din lucrurile care pot fi cunoscute, trebuie să vedem ce trebuie să spunem despre cele trei tipuri de cunoaştere menţionate mai înainte, şi anume, dacă este posibil să avem în mod natural o certitudine infailibilă: în primul rînd, despre principiile şi concluziile evidente prin sine, în al doilea rînd, despre lucrurile cunoscute prin experienţă şi, în al treilea rînd, despre acţiunile noastre.

[a. Certitudinea primelor principii]. În legătură cu certitudinea principiilor prime, spun cele ce urmează. Termenii principiilor evidente prin sine sînt atît de identici, încît este evident că în mod necesar unul îl include pe celălalt. Prin urmare, cînd uneşte aceşti termeni într-o propoziţie, intelec-

tului îi apare prezentă însăşi cauza necesară, prin chiar faptul că îi aprehendează, şi, mai mult încă, îi apare cauza evidentă a conformităţii propoziţiei cu termenii care o alcătuiesc. Aşadar, această conformitate, cauza evidentă a ceea ce intelectul aprehendează în termeni, nu poate fi decît evidentă pentru intelect. De aceea, intelectul nu poate aprehenda termenii şi nu îi poate uni într-o propoziţie în lipsa relaţiei de conformitate între propoziţie şi termeni, la fel cum nu pot exista două obiecte albe fără o relaţie de similitudine între ele. Dar tocmai această conformitate a propoziţiei cu termenii constituie adevărul unei judecăţi. Prin urmare asemenea termeni nu pot fi combinaţi într-o judecată decît dacă sînt adevăraţi. Şi, de aceea, această propoziţie şi termenii ei nu pot fi percepuţi fără a se percepe totodată şi conformitatea propoziţiei cu termenii, percepînd prin urmare adevărul, căci ceea ce este perceput mai întîi include în mod evident adevărul propoziţiei.

În *Metafizică*, IV, cap. III. Filosoful confirmă această argumentare printr-o comparaţie. El arată în acel loc că opusul unui principiu prim, cum ar fi: „este imposibil ca unul şi acelaşi lucru să fie şi să nu fie" nu poate pătrunde în intelectul cuiva, căci altfel ar exista simultan în spirit *(in mente)* două opinii contrare. Fără îndoială, acesta este adevărul în ceea ce priveşte opiniile contrare, adică propoziţiile care se opun categoric una alteia, iar opiniile care atribuie existenţa şi non-existenţa unuia şi aceluiaşi lucru sînt opuse categoric. De aceea, în chestiunea pe care o dezbatem, susţin că există un fel de repulsie între intelecţiile din spirit *(mens)*, chiar dacă nu este o opoziţie întru totul categorică; căci, atunci cînd intelectul posedă cunoaşterea „întregului" şi a „părţii" şi le combină într-o propoziţie, şi cum într-un asemenea caz cauza necesară a conformităţii propoziţiei cu termenii este inclusă, dacă intelectul ar gîndi că această propoziţie este falsă, ar coexista două acte de cunoaştere care se resping reciproc, chiar dacă opoziţia nu ar avea un caracter categoric. Un act de cunoaştere ar fi co-prezent cu celălalt, chiar dacă primul ar fi cauza necesară a opusului celui de al doilea, ceea ce este cu neputinţă. Căci aşa cum este imposibil pentru alb să fie în acelaşi timp negru, pentru că albul şi negrul sînt contrarii în mod categoric, tot aşa este imposibil să existe totodată albul acolo unde există cauza precisă a negreţei, căci în acest caz ar exista în mod necesar o contradicţie între a-l avea pe unul [adică cunoaşterea termenilor şi a propoziţiei] şi a nu-l avea pe celălalt [adică cunoaşterea conformităţii dintre cei doi].

Odată ce avem certitudinea principiilor prime, este clar cum putem fi siguri de concluziile trase din asemenea principii, deoarece silogismul perfect este evident, iar certitudinea concluziei depinde numai de certitudinea principiilor şi de evidenţa inferenţei.

Dar oare nu va greşi intelectul în cunoaşterea principiilor şi a concluziilor dacă toate simţurile ar fi induse în eroare în ceea ce priveşte termenii? Răspund că, în ceea ce priveşte acest fel de cunoaştere, simţurile nu sînt o cauză, ci o ocazie pentru cunoaşterea de către intelect, căci intelectul nu poate avea nici o cunoaştere a termenilor unei propoziţii, dacă nu i-a primit de la simţuri. Dar odată ce îi are, intelectul poate forma propoziţii cu ei prin propria sa putere şi, dacă propoziţia este evident adevărată pe temeiul termenilor pe care îi cuprinde, intelectul va accepta prin propria sa putere, în virtutea termenilor şi nu a simţurilor de la care i-a primit, din exterior. Un exemplu: dacă noţiunea de „întreg" şi noţiunea „mai mare decît" sînt primite de la simţuri şi intelectul alcătuieşte propoziţia „orice întreg este mai mare decît partea sa", intelectul, prin propria sa putere şi în virtutea termenilor, va accepta această propoziţie fără nici o umbră de îndoială, dar nu datorită faptului că vede termenii verificaţi în cazul unui oarecare lucru, ca atunci cînd acceptă propoziţia „Socrate este alb", pentru că a văzut termenii uniţi cu realitatea.

Într-adevăr, spun, dacă simțurile de la care au fost primiți termenii ar fi toate false sau, ceea ce ar fi și mai înșelător, unele ar fi false și altele adevărate, intelectul nu ar fi înșelat în ceea ce privește asemenea principii, deoarece ar avea întotdeauna prezenți termenii care sînt cauza adevărului. Și așa ar fi dacă speciile albeței și negreței ar fi în mod miraculos întipărite în somn cuiva care s-a născut orb și ar rămîne întipărite și după ce acesta s-ar trezi. Intelectul, abstrăgînd din ele, ar putea forma propoziția: „Albul nu este negru". Și el nu ar fi înșelat în ceea ce privește această propoziție, chiar dacă termenii au fost preluați de la simțuri înșelate deoarece înțelesul formal *(ratio formalis)* al termenilor la care a ajuns intelectul este cauza necesară a acestui adevăr negativ.

[b. Cunoașterea experimentală]. În legătură cu ceea ce se cunoaște prin experiență, spun că, chiar dacă cineva nu are experiență privitor la fiecare individ singular, ci numai la un mare număr de indivizi, și nu tot timpul, ci numai în mod frecvent, el știe totuși, fără să greșească vreodată, că este întotdeauna și în toate cazurile așa și știe acest lucru în virtutea următoarei propoziții aflate în sufletul său: „Ceea ce se întîmplă într-un mare număr de cazuri dintr-o cauză neliberă este efectul natural al acelei cauze", propoziție cunoscută intelectului, chiar dacă a primit termenii de la simțuri care au greșit, pentru că o cauză care nu acționează în mod liber nu poate produce în cele mai multe cazuri un efect opus efectului pentru care este menită, datorită formei ei, să-l producă. Dar cauza cazuală este menită să producă sau să nu producă opusul efectului cazual. Prin urmare, dacă efectul se produce în mod frecvent, el nu este produs cazual și, de aceea, cauza sa va fi o cauză naturală, dacă nu este un agent liber. Dar acest efect decurge dintr-o asemenea cauză și, de aceea, de vreme ce aceasta din urmă nu este o cauză cazuală, este cauza naturală a efectului pe care îl produce în mod frecvent.

Că un asemenea efect se produce în mod frecvent dintr-o asemenea cauză este un fapt acceptat pe baza experienței, căci de îndată ce am constatat că o asemenea natură este asociată uneori cu un accident, alteori cu altul, am descoperit că, în pofida diferențelor accidentale, el urmează în mod inevitabil din această natură. Prin urmare, un asemenea efect nu este rezultatul a ceva accidental pentru această natură, ci este efectul acestei naturi ca atare.

Trebuie să observăm, de asemenea, că uneori acceptăm experiența adevărului unei concluzii cum ar fi: „luna este adesea în eclipsă". Apoi acceptînd validitatea acestei concluzii din cauză că este un fapt, folosim metoda diviziunii, pentru a descoperi cauza acestei concluzii. Și, uneori, începînd cu o concluzie astfel obținută prin experiență, cineva ajunge la principii evidente prin sine. Într-un asemenea caz, concluzia, care la început a fost cunoscută numai prin experiență, este cunoscută acum pe baza unui asemenea principiu avînd o certitudine mai mare, adică avînd caracteristica primului fel de cunoaștere, dedusă fiind dintr-un principiu evident prin sine. De exemplu, un astfel de principiu evident prin sine este acela că, dacă interpunem un corp opac între un obiect vizibil și sursa de lumină, transmiterea luminii la un asemenea obiect este împiedicată. Astfel fiind, dacă cineva descoperă pe calea diviziunii că pămîntul este un asemenea corp opac interpus între soare și lună, concluzia noastră nu va fi cunoscută numai pe baza experienței, cum era cazul înainte de a fi descoperit acest principiu, ci va fi cunoscută cu cea mai mare certitudine prin demonstrație, deoarece este cunoscută prin cauza sa.

Totuși, uneori, avem experiența unui principiu într-un asemenea mod, încît ne este cu neputință să descoperim pe calea diviziunii un principiu evident prin sine, din care cel dintîi să poată fi derivat, și trebuie să ne mulțumim cu un principiu ai cărui termeni știm din experiență că sînt frecvent uniți, de exemplu, că o anumită specie de iarbă este

caldă. Nu găsim nici un alt mijloc de demonstrare cu mai multă pondere, tocmai pentru că acest atribut aparține acestui subiect particular, ci trebuie să ne mulțumim cu el ca principiu prim cunoscut din experiență. Dar, chiar așa, incertitudinea și failibilitatea într-un asemenea caz pot fi înlăturate prin propoziția: „Ceea ce se întîmplă în cele mai multe cazuri ca efect al unei cauze nelibere este efectul natural al unei asemenea cauze", dar acesta este gradul ultim al cunoașterii științifice și poate nici nu avem aici o cunoaștere a unirii actuale a termenilor, ci numai cunoașterea a ceea ce este apt să fie astfel. Căci, dacă un atribut este o entitate absolută, alta decît subiectul, el poate fi separat de subiectul său, fără nici o contradicție. Prin urmare, cel a cărui cunoaștere este bazată pe experiență nu știe dacă un lucru este așa sau numai dacă este apt să fie așa prin natura sa.

[c. Cunoașterea propriilor noastre acte.] În legătură cu cel de al treilea tip de cunoaștere, adică al actelor noastre, spun că sîntem siguri de multe dintre ele, la fel cum sîntem siguri de propozițiile prime și evidente prin sine, așa cum rezultă din *Metafizică* IV. cap. VI. Acolo Filosoful spune, despre argumentele celor ce afirmă că tot ce apare este adevărat, să caute dovezi dacă sîntem acum treji sau dormim. „Oricum toate aceste dubii se reduc la același lucru, căci toți se gîndesc că există o rațiune *(ratio)* pentru orice lucru". Și adaugă: „Ei caută rațiunea unor lucruri pentru care nu există rațiune, căci nu există demonstrația unui principiu de demonstrație". Prin urmare, după el, faptul că sîntem treji este la fel de evident prin sine ca și un principiu de demonstrație.

Că un asemenea lucru este contingent, nu are nici o importanță, deoarece, așa cum am arătat în altă parte, există o ordine a propozițiilor contingente. Unele propoziții sînt prime și nemijlocite, căci altfel ar trebui să avem un regres la infinit al propozițiilor contingente, sau ceva contingent ar trebui să rezulte dintr-o cauză necesară, ceea ce este cu neputință în amîndouă cazurile. Și, la fel cum certitudinea noastră de a fi treji este asemenea celei a propozițiilor evidente prin sine, același lucru este adevărat despre multe acte aflate în puterea noastră, cum ar fi „înțeleg" sau „aud", sau alte asemenea acte pe care le îndeplinim.

Căci, chiar dacă nu există certitudinea că văd albul situat în afară, fie în cutare subiect, fie la cutare distanță, căci o iluzie poate fi cauzată în mediu sau în organ, sau pe multe alte căi, totuși există certitudinea că văd, chiar dacă iluzia este în organul însuși, ceea ce se consideră a fi cea mai mare dintre toate iluziile, de exemplu, cînd același fel de act are loc în organ fără prezența nici unui obiect, așa cum în mod natural ar trebui să aibă loc numai în prezența unui asemenea obiect. Într-un astfel de caz, dacă facultatea acționează, acel ceva ce se numește imagine *(visio)* ar fi într-adevăr prezent, indiferent dacă ar fi acțiune sau pasiune ori amîndouă acestea. Dar dacă iluzia nu ar fi provocată în organul adecvat, ci în ceva apropiat, care pare a fi acest organ, de exemplu, dacă iluzia nu ar avea loc în fasciculul de nervi, ci în ochiul însuși, s-ar întipări o formă similară celei care ar rezulta în mod natural de la un obiect. Într-un asemenea caz, ar fi totuși un act de vedere, căci am vedea o asemenea formă sau orice este de văzut acolo, pentru că fiind în fasciculul acelor nervi se află destul de departe de organul văzului. Faptul acesta rezultă destul de limpede din Augustin *De Trinitate*, XI, cap. II, deoarece imaginile remanente în ochi sînt văzute cînd ochiul este închis. Același fapt este evident și la Filosof în *De sensu et sensato*, cap. II, deoarece scînteia provocată de ridicarea violentă a ochiului și transmisă pînă la pleoapa închisă se vede. Deși acestea nu sînt imaginile cele mai perfecte, ele sînt adevărate, deoarece într-un asemenea caz intervine o distanță suficientă între forme *(species)* și organul principal al văzului.

Nota 15: Cunoașterea unui principiu este imuabilă, în sensul că nu se poate schimba din adevăr în fals. Nu este imuabilă în celălalt

sens, pentru că este pieritoare în mod simplu. Astfel, specia inteligibilă nu imaginea, este slabă, totuşi nu se poate transforma dintr-o reprezentare adevărată în una falsă. Dar obiectul, deşi pieritor, nu se poate transforma din ceva adevărat în ceva fals şi, drept urmare, poate face ca cunoaşterea să fie conformă cu el însuşi, sau poate cauza cunoaştere sau adevăr fiind ceea ce este, căci o entitate adevărată, care nu poate deveni ceva fals, conţine virtual cunoaşterea imuabilă, adică cunoaşterea conformă cu entitatea adevărată.

Nota 16: După Augustin, adevărul necesar sau imuabil este „deasupra spiritului" *(supra mentem)* — înţelege „preluat tocmai ca adevăr evident", căci ceva ce este adevărat în mod necesar şi imuabil cauzează cunoaşterea evidentă a lui însuşi în spirit. Este limpede că un asemenea adevăr nu este supus spiritului, aşa încît să poată apărea fie adevărat, fie fals, în felul în care un adevăr probabil este supus spiritului, în măsura în care stă în puterea acestuia să-l facă să apară adevărat sau fals, căutînd într-un loc sau în altul temeiuri ca să-l confirme sau să nu-l confirme. În acest fel trebuie înţeleasă afirmaţia că intelectul judecă alte lucruri, iar nu adevărul imuabil, căci numai în cazul unui lucru probabil şi nu în cazul unuia necesar afirmarea adevărului acestuia, care este un act de judecată, stă în puterea spiritului. Dar aceasta nu înseamnă că spiritul afirmă adevărul unei propoziţii necesare într-un mod mai puţin perfect. După Aristotel, această afirmare poate fi numită judecată, în timp ce Augustin înţelege judecata ca stînd în puterea celui care judecă şi nu ca ceva determinat în mod nemijlocit şi necesar de un factor care nu este sub controlul acestuia. Şi în modul acesta devine clar în ce fel judecă spiritul o concluzie necesară, care nu este în mod nemijlocit evidentă prin ea însăşi şi, de aceea, nu se impune ca ceva evident, ea însăşi, spiritului. Spiritul poate aduce chiar raţiuni sofistice împotriva concluziei despre care este vorba, şi pe baza lor să-i refuze acordul. Dar acest lucru nu-l poate face cu ceva care este cunoscut în mod primar, după cum se spune în *Metafizică*, IV, cap. III.

[d. Certitudinea cunoaşterii sensoriale.] Dar cum poate fi cineva sigur de acele lucruri care cad sub actele simţurilor,

de exemplu, că ceva exterior este alb sau cald, aşa cum apare? Răspund: În ceea ce priveşte un asemenea obiect, acelaşi lucru fie apare opus diverselor simţuri, fie nu apare astfel, ci toate simţurile, cunoscîndu-l, îl percep în acelaşi fel. Dacă se întîmplă această din urmă situaţie, avem certitudinea unei asemenea cunoaşteri prin simţuri, pe baza principiului menţionat anterior: „Ceea ce se întîmplă în cele mai multe cazuri ca urmare a ceva care nu este o cauză liberă este efectul natural al acelui ceva". Prin urmare, dacă aceeaşi transformare se întîmplă în mod repetat în majoritatea cazurilor cînd un lucru este prezent, înseamnă că transformarea sau imaginea produsă este efectul natural al unei asemenea cauze şi, astfel, obiectul exterior va fi alb sau cald, sau aşa cum apare în mod natural, potrivit imaginii produse atît de frecvent.

Dar dacă judecata diferitelor simţuri în legătură cu ceea ce se vede în exterior este diferită; de exemplu, dacă văzul spune că băţul din care o parte se află în apă iar o altă parte în aer este frînt, ori dacă văzul spune, aşa cum face întotdeauna, că dimensiunile soarelui sînt mai mici decît în realitate, sau, în general, că orice lucru văzut de la distanţă este mai mic decît în realitate, în toate cazurile de acest fel sîntem siguri în legătură cu ceea ce este adevărat şi ştim care simţ greşeşte. Acest lucru îl ştim în virtutea unor propoziţii aflate în suflet, mai sigure decît orice judecată a simţurilor împreună cu mărturia convergentă a mai multor simţuri. Căci există întotdeauna o propoziţie care să pună spiritul sau intelectul în situaţia de a şti care acte ale simţurilor sînt adevărate şi care false, propoziţie în care intelectul nu depinde de simţuri ca de o cauză, ci numai ca de o ocazie. De exemplu, intelectul posedă în el propoziţia: „Obiectul mai dur nu se sfarmă la atingerea cu ceva moale pe care îl înlătură din drumul său". Această propoziţie este atît de evidentă cînd i se analizează termenii, încît intelectul nu o poate pune la îndoială, chiar dacă termenii ei ar fi primiţi

de la simţuri care greşesc. Într-adevăr, contrarul acestei propoziţii include o contradicţie. Căci atît văzul cît şi pipăitul spun că băţul este mai dur decît apa şi că apa se dă la o parte în faţa băţului. De aceea, urmează că băţul nu este frînt aşa cum judecă simţul văzului. Aşadar, în cazul „băţului frînt" intelectul judecă pe baza a ceva mai sigur decît orice mărturie a simţului. Şi, tot aşa, în celelalte cazuri. Chiar dacă termenii sînt primiţi de la simţuri care greşesc. intelectul ştie că măsura folosită pentru măsurare rămîne egală cu ea însăşi. Dar simţul văzului ca şi cel al pipăitului ne spun că măsura identică poate fi aplicată atît unui obiect vizibil apropiat, cît şi unuia îndepărtat. De aceea, dimensiunea reală a unui obiect este egală fie că este văzut de aproape, fie de departe; prin urmare, văzul greşeşte cînd afirmă că dimensiunea este mai mică. Această concluzie este trasă din principii evidente prin sine şi prin mărturia repetată a mai multor simţuri că este adevărată. Astfel, cînd raţiunea judecă că simţurile greşesc, o face în virtutea a două feluri de cunoaştere. Primul este o cunoaştere pentru care intelectul are nevoie de simţ, nu ca o cauză, ci numai ca o ocazie, — o cunoaştere în care nu poate fi înşelat, chiar dacă toate simţurile ar fi înşelate. Celălalt este o cunoaştere cîştigată prin mărturia des repetată a unuia sau a mai multor simţuri, despre care se ştie că sînt adevărate pe baza propoziţiei atît de frecvent amintite: „Ceea ce se întîmplă în cele mai multe cazuri etc."

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

DUNS SCOTUS J.

Gilson, É., *Les seize Theoremata et la pensée de Duns Scot*, (în: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge)*.

Gilson, É. *Jean Duns Scot*, 1952.

Harris, C., *Duns Scot*, 2, vol., Oxford, 1927.

Heidegger, Martin, *Die Kategorien — und Bedeutungs-lehre des Johannes Duns Scotus*.

Landry, B., *Duns Scot*, Paris, 1922.

Longpré, Éph. O.F.M., *La philosophie du B. Duns Scot*, Paris, 1924.

Werner, K., *Johannes Duns Scotus*, Wien, 1881.

În perioada ce a urmat după Duns Scotus, sciziunea dintre teologie, pe de o parte, și speculația filosofică, pe de alta, a continuat să se adîncească și să se refere la noi subiecte de controversă, ca urmare a activității unor gînditori care, considerați individual, nu au avut o importanță prea mare, dar care, împreună, au determinat o atmosferă dominantă a timpului, în care opoziția dintre explicațiile dogmatice și afirmarea libertății cercetării filosofice apare din ce în ce mai pregnant. La constituirea acestei atmosfere a contribuit și nominalismul, orientat spre recunoașterea valorii experienței, precum și averroismul, a cărui reînflorire a dus la reluarea doctrinei dublului adevăr — sursă a scepticismului teologic și a convingerii că dogmele religioase nu pot fi demonstrate pe căi raționale și că abordarea credinței trebuie făcută prin alte mijloace (cf. N. Abbagnano). În această ambianță, discuțiile juridice și politice, care au luat și ele o amploare crescîndă, culminînd în opera lui Marsilius din Padova, se orientează spre valorificarea unui concept rațional pozitiv al dreptului și statului *(Idem)*.

Afirmarea libertății cercetării filosofice apare explicit în opera principală — *Comentariul la Sentințe* — a episcopului de Maux, Durand din Saint Pourçain (născut între 1270 și 1275, decedat în 1334), supranumit „Doctor modernus". Deși dominican și deși la început opiniile sale erau tomiste, Durand a ajuns să exercite o critică tăioasă împotriva lui Toma din Aquino (M. Grabmann) și s-a orientat treptat pre nominalism, susținînd că singura existență adevărată este existența

individuală (K. Vorländer). În opinia sa, individualul și universalul se disting numai rațional, dar în realitate sînt identici, universalul nefiind altceva decît nedeterminatul, iar individualul, determinatul — o doctrină ale cărei elemente sînt luate de la Duns Scotus (N. Abbagnano). Spre deosebire de Toma din Aquino, care definea adevărul ca adecvare a intelectului și a lucrului, Durand definește realitatea drept conformitatea existenței judecate cu existența reală și susține că în intelect nu este reprezentată specia sau forma lucrului, ci lucrul însuși în realitatea sa *(Idem)*. Durand socotește că obiectul logicii se găsește în *ens rationis* (obiectul rațiunii), care nu este altceva decît denumirea obiectului prin actul rațiunii. În ceea ce privește teologia, Durand acceptă doctrina scotistă că aceasta nu este o știință demonstrativă în sens riguros, ci o știință practică. După el, rațiunea este incapabilă să demonstreze adevărul sau chiar simpla posibilitate a articolelor de credință. În antropologie, Durand consideră că omul este o unire între corp și suflet, care este forma acestuia — o doctrină care face ideea nemuririi sufletului greu de conceput (É. Gilson).

Franciscanul Petrus Aureolus (Pierre Auriol), supranumit „Doctor facundus" („Doctorul elocvent"), decedat în 1332, arhiepiscop de Aix, probabil elev a lui Duns Scotus la Paris, leagă în spirit occamist, în *Comentariul* său la *Sentințe*, tezele nominaliste de cele empiriste (K. Vorländer). Orientarea sa spre empirismul occamist apare și în folosirea principiului metodologic al economiei susținut de Occam (cf. N. Abbagnano). Spre deosebire de Duns Scotus și în acord cu aristotelismul clasic, Aureolus neagă materiei orice actualitate, spunînd că nici măcar Dumnezeu nu ar fi putut crea materia în absența oricărei forme. În schimb, nici forma nu poate exista separată de materie — principiu care, sub aspect religios, duce la mari greutăți în problema unirii sufletului cu corpul (É. Gilson). Pentru Petrus Aureolus, obiectul logicii este forma consecințelor și corectitudinea lor. Logica este știința consecințelor în orice materie și deci nu este o știință speculativă, ci practică (A. Dimitriu). Aureolus critică doctrina speciei, observînd că dacă specia ar fi obiectul cunoașterii, aceasta nu ar privi realitatea, ci numai imaginea ei. În concepția sa, obiectul cunoașterii, al cărui fundament este experiența, este însuși lucrul extern — universalul ca atare nu

posedă nici un fel de realitate, iar problema individuaţiei este inconsistentă, căci tot ceea ce există este singular, (cf. N. Abbagnano).

Aceeaşi idee că obiectul cunoaşterii nu ar avea o realitate substanţială diferită de cea a obiectului extern — aşadar că actul cunoaşterii are un caracter reprezentativ sau semnificativ — a fost susţinută de Henry de Harclay (1270—1317), maestru al facultăţii teologice din Paris, autor şi el al unui *Comentariu la Sentinţe.* În unele probleme, de exemplu, în doctrina relaţiilor, Harclay îl prevesteşte pe Occam (N. Abbagnano). El consideră că, în sine, orice lucru real, existent în afara sufletului, este singular şi poate afecta intelectul, astfel încît să fie conceput fie în mod confuz, fie în mod distinct. Conceptul confuz este cel prin care intelectul nu distinge un individ de altul. Astfel, Socrate împinge intelectul să conceapă „om", nedistingîndu-l pe Socrate de Platon şi orice concept mai general decît Socrate, de exemplu, om sau animal, nu este decît Socrate, dar conceput în mod confuz. Aşadar, în realitate, Socrate este om, animal, corp, toate acestea nefiind decît o unitate, iar gradul mai mare sau mai mic de generalitate nedepinzînd decît de felul nostru de a-l considera. Occam a criticat reziduul de realism din poziţia lui Harclay, subliniind că un lucru singular prin sine nu poate fi singular sub un concept şi universal sub altul, căci un lucru singular prin sine nu e universal în nici un fel şi sub nici un concept (É. Gilson).

Datorită unui numeros grup de discipoli, Duns Scotus a devenit în scurtă vreme pentru ordinul franciscan ceea ce era Toma pentru ordinul dominican (cf. N. Abbagnano). Printre aceşti discipoli pot fi amintiţi: Antonius Andrèas (decedat în 1320), supranumit „Doctor dulcifluus" („Doctorul cu vorba dulce") şi Franciscus de Mayronis (decedat în 1325), supranumit „Doctor illuminatus" (Doctorul luminat"), în al cărui *Comentariu la Sentinţe* se menţionează că în anul 1320 un doctor al Universităţii din Paris spunea că, dacă pămîntul s-ar mişca şi cerul ar sta pe loc, această dispoziţie a lumii ar fi mult mai bună — ceea ce arată cel puţin că în acele vremuri în cercurile Universităţii din Paris ideea mişcării pămîntului începea să nu mai fie considerată drept o pură absurditate (cf. N. Abbagnano, É. Gilson).

De asemenea, Walter Burleigh — Buraleus (decedat după 1343), autor al unui fel de istorie a filosofiei *De Vitis et Moribus Philosophorum (Despre vieţile şi obiceiurile filosofilor)* inspirată din Diogene Laertius, precum şi al mai multor tratate de logică şi filosofie, accentuează în sens realist tezele lui Duns Scotus (N. Abbagnano). Matematicianul, teologul şi filosoful Thomas Bradwardine (circa 1290—1349), supranumit „Doctor profundus" („Doctorul profund"), autor al unor opere de aritmetică, geometrie şi astronomie şi al unor scrieri contra pelagianismului — acea doctrină a lui Pelagius (360—422), care neagă necesitatea graţiei şi acordă un mare rol libertăţii omului, condamnată în 431 de Conciliul de la Efes — şi poate autor al unui *Comentariu la Sentinţe,* a fost primul care a iniţiat la Oxford, la Merton College, tipul de studii logice, care se va numi mai tîrziu *Calculationes* (N. Abbagnano). Cu al său *Tractatus de proportionibus (Tratat despre proporţii)* în care iniţiază distincţia între considerarea cinematică şi cea dinamică a mişcării, începe să se constituie un dicţionar de cinematică, cu influenţe asupra operei lui Galileo Galilei. Scrierile teologice ale lui Bradwardine accentuează principiul scotist al totalei arbitrarietăţi a voinţei divine. În antropologie, în legătură cu actele voluntare ale omului, Bradwardine susţine aşa-zisul „determinism teologic" care a avut numeroase ecouri în secolul al XIV-lea. Potrivit acestui fel de determinism se consideră că voinţa lui Dumnezeu este cauza eficientă a actelor voluntare şi că Dumnezeu poate determina în mod necesar orice voinţă creată să efectueze un act liber (cf. É. Gilson).

Elev al lui T. Bradwardine a fost John Wiclif, unul dintre conducătorii curentului antipapal şi anticlerical şi iniţiatorul reformei religioase în Anglia. Prin Wiclif, determinismul teologic al lui Bradwardine i-a inspirat pe Ioan Hus şi pe Ieronim din Praga, precursorii reformei din Germania (cf. N. Abbagnano).

Deşi odată cu creşterea importanţei lui Aristotel în scolastică, creştea şi importanţa „Comentatorului" său, Averroes, averroismul nu a ajuns să constituie o şcoală propriu-zisă, rămînd doar o orientare de gîndire susţinută de maeştri şi gînditori izolaţi. Totuşi, la Universitatea din Padova a existat mult timp un important centru averroist.

Aici a predat medicul şi filosoful Pietro d'Abano (născut în 1257, decedat în 1315 în cursul unui proces inchizitorial). Este autorul unei scrieri — *Conciliator differentiorum philosophorum et precipue medicorum (Împăciuitorul deosebirilor dintre filosofi şi mai ales dintre medici)* — în care încearcă să pună de acord diverse opinii, mai ales privind probleme medicale. El aderă la determinismul astrologic al arabilor, susţinînd că toate evenimentele lumii — inclsuiv voinţa umană şi istoria — sînt supuse mişcărilor cereşti. Cercetătorii operei lui d'Abano nu au găsit în opera sa tezele anticreştine ale averroismului, care i-au fost atribuite de călugărul augustinian Toma din Strasbourg (N. Abbagnano).

În schimb, se întîlnesc teze mai pregnant averroiste la Jean de Jandun, maestru al Facultăţii de arte din Paris, reprezentant al orăşenilor avansaţi (H. Ley) şi, spun unii, colaborator politic al lui Marsilius din Padova, deşi alţii contestă această colaborare. Jandun a ţinut prelegeri la Paris aproape în acelaşi timp cu Meister Eckhart. A scris un *Comentariu* la *Fizică* şi unul la *Metafizică* şi numeroase tratate dintre care unul asupra simţului activ *(sensus agens)*. Se considera el însuşi discipol al lui Aristotel şi al lui Averroes, caracteristica gîndirii sale fiind scepticismul în faţa oricărei explicaţii dogmatice şi recunoaşterea opoziţiei dintre credinţă şi raţiune (N. Abbagnano). Jandun susţine eternitatea mişcării şi a lumii, improbabilitatea nemuririi personale, a învierii şi a vieţii de apoi, astfel încît averroismul său pare a nu fi fost altceva decît o formă savantă a incredulităţii religioase (É. Gilson). După Jandun, sursa cunoaşterii este lumea exterioară pe care o reflectă raţiunea, cunoaşterea lumii corporale fiind obţinută prin intelectul unic, propriu tuturor oamenilor. Călcînd pe urmele lui Averroes, Jandun profesează un sensualism materialist, considerînd că intelectul prelucrează materialul de cunoaştere furnizat de simţuri, conceptele generale fiind obţinute ca rezultat al experienţei. El nu admite existenţa unor idei înnăscute şi respinge, în spiritul averroismului, conceptele platonizante. Jandun se preocupă de raportul dintre experiment şi argumentarea logică — preocupare care reprezintă una dintre primele încercări de generalizare teoretică a condiţiilor demersului ştiinţific (H. Ley).

John de Baconthorp (decedat în 1348), cultivînd şi el averroismul, interpretează doctrina intelectului în sensul că ea nu ar reprezenta adevărata opinie a lui Averroes, ci ar fi ipoteză provizorie pînă la obţinerea unui adevăr mai complet (cf. N. Abbagnano).

În afara libertăţii şi lipsei de prejudecăţi a discuţiilor în domeniul teologic şi filosofic, caracteristică pentru prima jumătate a secolului al XIV-lea este şi libertatea discuţiilor juridice şi politice. Problematica acestor din urmă discuţii cuprinde două teme: teoria dreptului natural şi problematica raportului dintre puterea eclesiastică şi puterea civilă (N. Abbagnano).

Teoria stoică şi ciceroniană a dreptului natural, preluată de dreptul roman, a constituit baza dreptului canonic în cursul evului mediu şi a atins forma sa cea mai completă la Toma din Aquino. În concepţia tomistă, legea fundamentală a naturii, care reglementează mersul lumii, este o lege de origină divină, perfect raţională, căreia trebuie să i se supună atît legea religioasă cît şi legile civile. Această doctrină a fost socotită în afara oricărui dubiu timp de secole, atît în evul mediu, cît şi într-o epocă mai tîrzie; în schimb, s-au purtat discuţii şi s-au ivit vii controverse în legătură cu autoritatea cea mai îndreptăţită să aplice această lege: autoritatea religioasă — cea a papei, sau autoritatea civilă — cea a împăratului, discuţii şi controverse însoţite de lupte politice aprige între papalitate şi regalitate.

Cea mai completă expunere a curialismului, din punct de vedere doctrinar, este cuprinsă în *De ecclesiastica potestate (Despre puterea eclesiastică)*, apărută în 1302, a lui E. Colonna, potrivit căruia nu numai autoritatea politică, ci orice bine şi orice posesiune derivă de la biserică — identificată cu papa, considerat drept cauză unică a tuturor puterilor şi bunurilor de pe pămînt.

Dar, în acelaşi an 1302, Jean Quidort (1269—1306), cunoscut sub numele de Jean de Paris, contestă în scrierea sa, *De potestate regia et papali (Despre puterea regală şi papală)*, *plenitudo potestatis* (puterea deplină) a papei, revendicînd dreptul de proprietate pentru individ şi atribuind papei numai funcţia de administrator al bunurilor eclesiastice (cf. N. Abbagnano). Jean de Paris susţinea că Conciliul este

îndreptățit să-l destituie pe papă dacă se face vinovat de erezie sau dacă are o purtare scandaloasă, pentru că „voința poporului" exprimată de Conciliu sau de cardinali, este mai puternică decît cea a papei (cf. É. Gilson). Cîțiva ani mai tîrziu, Dante, în *De Monarhia (Despre monarhie)*, va susține independența puterii imperiale față de puterea papală, încercînd să pună de acord între ele două universalisme: cel ce reprezenta un univers temporal, condus de un împărat unic, și cel ce reprezenta un univers spiritual, condus de un papă unic, aflate amîndouă sub oblăduirea divinității *(Idem)*. În scrierile sale politice, W. Occam urmărea disjungerea conceptului de biserică de cel al papalității, identificînd biserica cu comunitatea istorică a credincioșilor și atribuind papalității misiunea de a garanta acestora libertatea potrivit legii creștine (N. Abbagnano). Fiecare dintre scriitorii anticlericali menționați reprezintă și apără un interes specific. Interesul fundamental este economic și social la Jean de Paris, politic la Dante, politic și religios la Occam. Sub aspect istoric, ele se înmănunchează și se contopesc toate în interesul mai general al noii clase burgheze, care încerca să-și obțină și să-și exercite libertatea sprijinindu-se pe autoritatea civilă, mai deschisă înnoirilor decît puterea papală *(Idem)*.

Mult mai radical și combativ este Marsilius Mainardini, cunoscut ca Marsilius din Padova, de origină plebee, născut în acest oraș, între 1278 și 1280, și decedat între 1336 și 1343. A studiat medicina și dreptul; a activat multă vreme ca medic. A fost rector al Universității din Paris și a participat la lupta dintre Ludovic al IV-lea Bavarezul (1314–1346) și papalitate, în calitate de consilier eclesiastic al acestuia. Sub influența lui Jean de Jandun, Marsilius a scris între 1324–1336 *Defensor Pacis (Apărătorul păcii)* prima mare operă politică a evului mediu, al cărei conținut polemic are ca țintă principală biserica (cf. H. Ley). Analizînd conceptul de „lege", Marsilius îi atribuie un caracter pozitiv și nu consideră legea nici înclinație naturală, nici habitudine productivă, nici prescripție care ar trebui urmată în vederea vieții viitoare, ci o judecată universală asupra a ceea ce este just sau injust, avantajos sau nociv din punctul de vedere al societății civile (cf. N. Abbagnano). În concepția sa, conținutul a ceea ce este just sau injust, avantajos sau nociv, nu este determinat de rațiunea divină, ci este judecat de rațiunea umană, creatoare a științei dreptului. Dar conceptul de lege nu se limitează la simpla judecată a rațiunii, ci este legat de o sancțiune care face legea operativă. Cele două caracteristici ale conceptului de lege la Marsilius: rezultat al unei judecăți a rațiunii umane asupra a ceea ce este avantajos sau nociv poporului și legarea legii de sancțiune, indică, pe de o parte, trecerea de la vechiul concept al dreptului natural spre unul nou, care va predomina în secolul al XVIII-lea, și, pe de altă parte, un prim pas spre ceea ce se va numi în epoca modernă pozitivismul juridic *(Idem)*.

Pentru Marsilius, pretenția papală de a-și asuma funcția legislativă nu este decît o încercare de uzurpare care nu poate duce decît la sciziune și conflicte. Pentru el, singurul legislator este poporul, care trebuie să aibă un rol hotărîtor în deciziile politice, prin popor înțelegîndu-se locuitorii orașelor și ai mediului rural, cu excluderea bisericii și a nobilimii. Legile statului urmează să fie sustrase în cea mai mare măsură amestecului bisericesc. Legii odată stabilite în acest mod îi sînt supuși în mod egal toți cetățenii, chiar și clericii. Într-o formă de guvernare monarhică, prințul trebuie să fie controlat cu privire la respectarea legilor și trebuie să existe posibilitatea de a fi tras la răspundere pentru orice încălcare a legii (H. Ley).

Potrivit tezelor din *Defensor pacis*, dreptul este înțeles ca o normă rațională pur formală — teză devenită din ce în ce mai prevalentă în concepțiile juridice moderne, iar domeniul legii este constituit numai din actele externe — o limitare deosebit de importantă, care garantează libertatea conștiinței (N. Abbagnano).

WILLIAM OCCAM

William Occam, „Doctor invincibilis", considerat, în general, ultimul mare gînditor al scolasticii şi uneori chiar prima mare figură a epocii moderne (această ultimă apreciere aparţine, de exemplu, lui N. Abbagnano), s-a născut, probabil în 1290, la Ockham — un tîrguşor din comitatul Surrey, în Anglia. A studiat la Oxford între anii 1312—1318 şi făcea parte din ordinul dominican. În anul 1324 a fost chemat în faţa Curiei de la Avignon, ca să răspundă la acuzaţia de erezie. Cum între timp luase atitudine împotriva papei Ioan al XXII-lea în problema puterii temporale a bisericii şi susţinea teza sărăciei lui Cristos şi a învăţăceilor săi, considerată eretică de către papalitate, Occam s-a refugiat în 1328 la Pisa, sub protecţia împăratului Ludovic Bavarezul, iar apoi la Monaco, unde este înmormîntat. Occam a murit la o vîrstă puţin peste 50 de ani, probabil în anii 1349—1350.

Principalele opere ale acestui exponent ideologic al păturilor orăşeneşti şi cel mai de seamă reprezentant al nominalismului sînt *Comentariile la Sentinţe*, *Summa totius logicae (Compendiu al întregii logici)* şi *Quodlibeta*, dar este şi autorul a numeroase alte scrieri şi comentarii privind probleme teologice, filosofice, precum şi referitoare la fizică.

Gîndirea lui W. Occam este rezultatul filosofic şi teologic la care au ajuns mişcările legate de istoria logicii medievale începînd cu Abélard şi ajungînd pînă la extinderea influenţei averroismului de la sfîrşitul secolului al XIII-lea, care inaugurau un secol de critică, al XIV-lea, — de critică a teologiei, dar şi a filosofiei însăşi (cf. É. Gilson).

Principiul pe care se sprijină Occam pentru a continua procesul de dizolvare a scolasticii tradiţionale, început încă de Duns Scotus, este recurgerea la experienţă şi respingerea în afara domeniului cunoştinţei, pe care omul o poate obţine prin puterea propriei sale raţiuni, a tot ceea ce depăşeşte limitele experienţei (cf. N. Abbagnano). Valoarea exeprienţei a fost recunoscută de tradiţia franciscană, dar Occam, în afară de această tradiţie, se referă şi la ştiinţa din timpul său, mai ales la optică. Aşa cum Duns Scotus a folosit idealul aristotelic al ştiinţei pentru a limita şi nega problematica scolasticii, W. Occam foloseşte empirismul ca instrument care va duce, în cele din urmă, la prăbuşirea scolasticii. Empirismul este legat la Occam de o exigenţă la libertate, caracteristică personalităţii sale şi care reiese cu evidenţă în toate atitudinile sale. De exemplu, în legătură cu condamnările pronunţate de episcopul Parisului, Étienne Tempier, împotriva averroismului şi a tomismului, Occam declară în mod explicit că ideile, în principal filosofice, care nu privesc teologia nu trebuie să fie condamnate sau interzise de nimeni, deoarece în legătură cu ele oricine trebuie să fie liber să spună ceea ce crede — o revendicare de libertate făcută pentru prima dată şi pe care Occam o foloseşte atît în cercetarea filosofică, cît şi în activitatea sa politică *(Idem)*.

W. Occam preia de la Duns Scotus diferenţierea între cunoaşterea intuitivă şi cunoaşterea prin abstracţie, dar dă cunoaşterii intuitive un sens empirist (cf. N. Abbagnano). Garanţia cunoaşterii este intuiţia: cunoaşterea intuitivă a unui lucru este cea în virtutea căreia se poate şti dacă lucrul există sau nu (cf. A. Dimitriu). După Occam, cunoaşterea intuitivă poate fi atît sensibilă, cît şi intelectuală, căci, pentru el, funcţia intelectului nu este numai de a abstrage, ci şi de a cunoaşte intuitiv lucrurile singulare, obiect al cunoaşterii sensibile (N. Abbagnano). Întrucît cunoaşterea intuitivă implică un raport nemijlocit între subiectul cunoscător şi realitatea cunoscută, Occam neagă existenţa speciei ca intermediar al cunoaşterii. Pe de o parte, existenţa speciei este inutilă şi deci ar încălca principiul său metodologic al economiei gîndirii, denumit în istoria filosofiei „briciul lui Occam", pe care îl foloseşte frecvent în felurite ocazii, exprimîndu-l

fie prin formula: *pluritas non est ponenda sine necessitate* (nu trebuie să punem mai multe lucruri fără necesitate), fie prin formula: *frustra fit per plura quod est fieri per pauciora* (în zadar se face prin mai multe ceea ce se poate face prin mai puține). Pe de altă parte, valoarea cognitivă a speciei este nulă, pentru că, dacă obiectul nu este sesizat în mod nemijlocit, specia nu-l poate face cunoscut. Pe baza unei asemenea teorii a experienței, universalului nu i se poate recunoaște nici un fel de realitate. Într-adevăr, pentru Occam realitatea universalului este contradictorie în ea însăși și trebuie exclusă cu totul. Sub aspect logic, pentru Occam conceptul — rezultatul unui act al intelectului — nu are decît o realitate mentală, dar universalitatea lui nu constă în realitatea actului intelectual, ci în funcția sa semnificativă, prin care este o intenție *(intentio)*, adică o referire a actului intelectual la o realitate semnificată. Ca atare, conceptul este un semn *(signum)* al lucrurilor și *stă în locul* lor, funcția semnului fiind determinată prin conceptul supleanței *(suppositio)*. În ceea ce privește validitatea conceptului, dacă conceptul de om îi indică pe oameni și nu de exemplu, pe măgari, el trebuie să aibă o asemănare efectivă cu oamenii și o astfel de asemănare trebuie să fie și între oameni, dacă pot fi reprezentați de un concept unic. Dar faptul acesta nu implică nici o realitate obiectivă a universalului căci, după Occam, asemănarea este și ea un concept, după cum un concept, lipsit de realitate obiectivă, este și relația *(Idem)*. Occam nu acordă relației nici o realitate în afară de termenii ei și argumentează în multe feluri — în primul rînd, pe baza principiului economiei gîndirii — pentru a demonstra că relația este numai o creație a minții noastre. Principalul său argument este de tipul: dacă A este asemănător cu B, relația dintre A și B va fi asemănătoare cu relația dintre B și A. În acest fel, se creează o nouă entitate, C, relația noastră asemănătoare cu A și B, și așa mai departe, la infinit (A. Dimitriu). Pentru Occam, care, pentru prima dată în evul mediu, părăsește criteriul platonic al obiectivității, valoarea conceptului, raportul său cu realitatea semnificată, constă în faptul că, spre deosebire de cuvînt, care nu este decît un semn convențional, conceptul este semnul natural al lucrului însuși, care poate fi predicat despre mai multe lucruri, depinzînd cauzal de realitatea lor și derivînd din ele, — o concepție care reprezintă trăsătura cea mai evident empiristă a teoriei conceptului la Occam. Dar empirismul este tot atît de evident și în teoria inducției susținută de Occam. Dacă la Aristotel inducția se sprijină aproape întotdeauna pe toate cazurile posibile (inducție completă), la Occam inducția se poate efectua și invocînd un singur caz, pe baza principiului uniformității cauzale a naturii (cauze de același fel produc efecte de același fel). Invocînd acest principiu, W. Occam deschide perspectivele inducției științifice, ale cărei fundamente vor fi analizate de către Francis Bacon și J. Stuart Mill (N. Abbagnano). În concepția conceptualist-terministă (M. Grabmann) a lui Occam, știința logicii este studiul proprietății termenilor și al condițiilor de adevăr ale propozițiilor în care apar ei. Potrivit clasificării lui Boethius, termenii pot fi scriși, vorbiți sau concepuți. Termenul concept *(conceptus)* este o intenție sau afecțiune *(intentio seu passio)* a sufletului, care semnifică sau cosemnifică în mod natural ceva și *stă în locul* acelui ceva. Termenii semnifică atunci cînd au un semnificant determinat, termenii cosemnificanți (sincategorematici) nu au un semnificant determinat și nu-l primesc decît în unire cu alți termeni. Occam analizează termenii de *intenție primă* — cei care se referă la lucruri — și de *intenție secundă* — cei care se referă la alți termeni, și conchide că nici o intenție secundă nu este reală sau semn al vreunui lucru real, — o concluzie riguros nominalistă. Proprietatea fundamentală a termenilor este supleanța *(suppositio)*, care constă în referirea termenilor la obiecte diferite de ei înșiși (care pot fi lucruri, persoane sau alți termeni). Obiectele la care se referă supleanța trebuie să aibă un mod de existență determinat, — ele nu pot fi entități sau substanțe universale ori metafizice. Această doctrină a supleanței duce la o nouă definiție a semnificației predicative a verbului *a fi*. Pentru Occam, copula *este* nu indică raportul de inerență substanțială între subiect și predicat, ci semnifică numai că subiectul și predicatul *stau pentru* același subiect existent. Propozițiile în legătură cu obiecte inexistente sînt false, pentru că termenii lor nu stau în locul a nimic. Pe baza aceleiași doctrine, Occam declară false și propoziții care, din punctul de vedere al logicii, erau considerate neîndoielnice, cum ar fi „Umanitatea este în Socrate“, „Socrate are umanitatea“ etc., pentru

că nu există nici un obiect sau termen real pentru care „umanitate" să poată sta, — concepţie care duce, de asemenea, la considerarea ca false a unei serii de afirmaţii metafizice legate de teoria aristotelică a substanţei. În ceea ce priveşte semnificaţia existenţială a verbului *a fi*, Occam afirmă că existenţa nu supravine lucrului, ca şi cînd esenţa ar fi potenţa şi existenţa actul, ci pur şi simplu existenţa aparţine lucrului însuşi ca fiind real *(Idem)*.

La fel ca toţi logicienii nominalişti care i-au urmat, Occam consideră teoria consecinţelor *(consequentiae)* drept fundamentală. (Scolasticii, de exemplu, Duns Scotus, defineau *consecinţa* drept „o propoziţie ipotetică compusă din antecedent şi consecvent, cu ajutorul unei legături condiţionale sau raţionale, care arată că antecedentul şi consecventul, fiind formaţi în acelaşi timp, este imposibil ca antecedentul să fie adevărat şi consecventul fals". (cf. A. Dimitriu). Modul de tratare al lui Occam a acestei teorii cuprinde multe teoreme ale calculului propoziţional modern (N. Abbagnano). Dealtfel, trebuie să subliniem că, în general, ideea „logicii formaliste", în sensul conceput de logica matematică actuală, era cunoscută logicii scolastice (A. Dimitriu). Tot în domeniul logicii, trebuie să menţionăm importanţa tratării occamistice a argumentelor numite *insolubilia* — adică a paradoxelor sau antinomiilor tratate încă de logica megarico-stoică. În legătură cu cel mai faimos dintre aceste paradoxe, cel al „mincinosului", Occam spune că propoziţia „eu mint" nu poate fi înţeleasă în sensul „eu mint că mint". Această propoziţie poate fi falsă sau nu, dar acest fapt nu înseamnă prin el însuşi, nici falsul, nici adevărul. Ea este, aşadar, pentru Occam, nedecidabilă, în sensul logicii moderne (N. Abbagnano).

Întrucît, pentru W. Occam, unica cunoştinţă posibilă este experienţa, — care face cunoscută natura —, omul nu poate sesiza, pe cale naturală şi umană, nici o realitate care ar transcende experienţa. Eterogenitatea între ştiinţă şi credinţă este aşadar radicală şi teologia încetează de a mai fi o ştiinţă, rămînînd o colecţie de noţiuni practice şi speculative, lipsite atît de evidenţă raţională, cît şi de validitate empirică. În concepţia lui Occam, adevărurile de credinţă nu sînt

demonstrabile şi nici măcar posibile, pentru că pot apărea false celor ce se servesc de raţiunea naturală. Pentru el, nici dovezile existenţei lui Dumnezeu nu au valoare demonstrativă, căci existenţa unei realităţi oarecare apare numai în cunoaşterea intuitivă, aşadar în experienţă dar cunoaşterea intuitivă a divinităţii nu este dată omului. Nici atributele fundamentale ale fiinţei divine nu pot fi demonstrate, ci cel mult făcute probabile cu ajutorul unor raţionamente prin analogie, dar nici aceasta pentru înţelepţii laici şi pentru cei ce se sprijină pe raţiunea naturală (K. Vorländer). De asemenea, Occam consideră acţiunea divinităţii în lume un simplu postulat al credinţei şi reduce la absurd ipoteza creaţiei (N. Abbagnano).

W. Occam foloseşte principiul empiric ca instrument critic al conceptelor metafizicii tradiţionale, critică ce constituie însuşi miezul metafizicii occamiste. După el, *substanţa* nu poate fi cunoscută decît prin accidentele sale, de aceea nu avem despre substanţă decît concepte conotative şi negative: „existenţa subsistentă prin sine", „existenţa care nu există în altul", „subiectul accidentelor" etc., astfel încît, în cele din urmă, substanţa nu mai este decît substratul calităţilor relevate de experienţă (cf. N. Abbagnano). În schimb, conceptul metafizic al *cauzei* — afectat şi el, potrivit concepţiei occamiste, atît de lipsa realităţii obiective a oricărei relaţii, cît şi de lipsa oricărei legături a priori între cauză şi efect — prezintă totuşi validitate empirică, căci numai experienţa poate decide dacă un fenomen este cauză sau efect (É. Gilson). Astfel, Occam anticipează într-un fel critica pe care empirismul englez o va face, prin John Locke şi David Hume, conceptelor de substanţă şi de cauză *(Idem)*. De asemenea, Occam supune unei reforme radicale şi conceptele de *materie* şi *formă*, fundamentale pentru logica aristotelică. După Occam, aceste principii metafizice ale realităţii nu pot fi universale, căci universalul nu este real, ci sînt individuale şi numeric diverse în diverşii indivizi, cu alte cuvinte materia şi forma unui lucru sînt diferite de materia şi forma altui lucru. W. Occam consideră, de asemenea, că conceptul *cauzei finale* este metafizic şi nu recunoaşte existenţa reală a unei asemenea cauze, pentru că ea nu poate fi demonstrată nici prin propoziţii

evidente şi nici pe cale empirică. Agenţii naturali acţionează în mod uniform şi necesar, exlcuzînd orice element contingent sau schimbător care ar permite acţiunea vreunei cauze finale, şi, de aceea, întrebarea *în ce scop?* nu poate fi pusă în legătură cu mersul evenimentelor naturale. Această critică o pregăteşte pe cea a lui Spinoza şi este animată de aceeaşi convingere că evenimentele naturale se produc în virtutea unor legi necesare şi uniforme, care exclud contingenţa şi arbitrarul (N. Abbagnano).

W. Occam consideră natura ca un domeniu propriu al cunoaşterii umane. Pentru el, experienţa nu mai are caracterul iniţiatic şi magic pe care îl mai păstra încă la Roger Bacon, ci devine un cîmp de cercetare deschis tuturor oamenilor. Astfel, se deschid perspective spre noua concepţie a lumii, care va fi cea a Renaşterii. Pentru prima oară, Occam depăşeşte concepţia diversităţii dintre materia corpurilor cereşti şi a celor sublunare, admisă de fizica aristotelică şi menţinută în întregul ev mediu. În concepţia occamistă, o asemenea diversitate trebuie respinsă pe baza principiului metodologic al economiei, deoarece tot ce se explică folosind ideea diversităţii materiei corpurilor cereşti se poate explica la fel de bine admiţînd că materia lor este aceeaşi. Dar această concepţie nu a fost preluată de urmaşii lui Occam şi ea va învinge definitiv numai odată cu Nicolaus Cusanus (N. Abbagnano). Spre deosebire de Aristotel, Occam admite posibilitatea existenţei mai multor lumi. La argumentarea Stagiritului că, dacă ar exista o altă lume decît a noastră, ea s-ar uni cu pămîntul pentru că s-ar mişca în mod natural spre unicul centru al lumii, Occam răspunde negînd determinările absolute ale spaţiului, admise de Aristotel. O lume diferită de a noastră ar avea un alt centru, prin urmare, mişcările elementelor ar fi îndreptate spre alte sfere. Această relativizare a determinării spaţiale va constitui un principiu de bază al fizicii Renaşterii, care va spune că în univers centrul poate fi pretutindeni. În legătură cu ideea pluralităţii lumilor, se impune şi admiterea unui infinit real. La observaţia lui Roger Bacon că infinitul nu poate fi real, pentru că în el partea ar fi identică cu întregul, Occam răspunde că acest principiu este valabil numai pentru un întreg finit şi nu pentru unul infinit. În afară de infinitul mărimii, Occam admite şi infinitul

diviziunii. Deşi nu o afirmă explicit, ideile occamiste deschid calea concepţiei că lumea a fost creată din eternitate *(Idem)*.

În antropologie, critica lui Occam atacă ideea sufletului ca formă materială incoruptibilă. El observă că viaţa spirituală, stările de conştiinţă ale omului sînt cunoscute prin intuiţie, cu alte cuvinte prin experienţă, dar cunoaşterea intuitivă nu spune nimic despre o formă care ar fi substratul lor. Occam admite posibilitatea ca însuşi corpul să gîndească, adică să fie subiectul actelor de intelecţie, singurele date sigure pe care le avem, după el, în acest domeniu. În ceea ce priveşte explicarea modului în care funcţionează conştiinţa, Occam elimină intelectul activ, care a avut un rol atît de însemnat în aristotelismul arab şi latin. Intelectul activ nu este necesar pentru o asemenea explicare, deoarece toate conceptele, intenţii prime sau secunde, se formează în mod natural, fără intervenţia intelectului şi nici a voinţei. În legătură cu voinţa omului, care nu se deosebeşte decît prin nume de intelect, Occam o socoteşte liberă, înţelegînd prin libertate un arbitru de indiferenţă. Libertatea voinţei nu poate fi demonstrată prin raţionament şi rezultă din experienţă. Voinţa liberă a omului este, în concepţia occamistă, fundamentul aprecierilor morale (N. Abbagnano). Dar etica occamistă este lipsită de o bază solidă, pentru că este raportată în mod exclusiv la doctrina arbitrarului divin. Nu există rău şi bine în sine, ci binele şi răul sînt numai cele hotărîte ca atare de către voinţa divină, susţine Occam, negînd astfel în sens pozitivist existenţa unei deosebiri interne, fundamentată în natură, între bine şi rău (M. Grabmann). Dumnezeu poate absolvi un păcătos, fără nici o pocăinţă din partea acestuia, după cum poate pedepsi pe cineva care nu a păcătuit. Destinul omului în cealaltă lume depinde exclusiv, de voinţa arbitrară a divinităţii şi nu există nici un mijloc de a-l obliga să salveze pe cineva. După Occam, Dumnezeu ar fi putut stabili şi o altă ordine a lumii fizice şi morale decît cea existentă: *Aliter tamen potuit deus ordinare.* Credinţa nelimitată în puterea iraţională a divinităţii îl aduce pe Occam şi la afirmaţii absurde, de exemplu că Dumnezeu, dacă ar fi voit, ar fi putut îmbrăca şi natura unui măgar *(natura asinina)* (K. Vorländer).

În epoca sa, W. Occam a fost cel mai mare adversar al supremației politice a papei. Spre deosebire de un alt mare adversar al papalității Marsilius din Padova, care își fundamenta soluția problemei raporturilor dintre stat și biserică pe natura guvernării și a statelor în general, Occam opune absolutismului papal libertatea conștiinței religioase și a cercetării filosofice. În concepția sa, papalității nu-i aparține puterea absolută, nici în materie spirituală, nici în materie politică (N. Abbagnano). În cuprinsul bisericii, totalitatea credincioșilor stă deasupra papei, a conciliilor, a clerului. Occam atacă bogăția și laicizarea bisericii; pentru el, călugăr cerșetor, idealul în această materie rămîne lipsa totală de proprietate. În ceea ce privește statul, sarcina acestuia este să asigure binele comun. Dacă prințul nu-și îndeplinește această îndatorire, comportîndu-se ca un tiran, poporul are dreptul să-l demită și chiar să-l ucidă (K. Vorländer).

PROLOG LA „EXPUNEREA ASUPRA CĂRȚII A VIII-A A *FIZICII*"

Epocile trecute au dat naștere și au crescut mulți filosofi distinși cu titlul de înțelepți care au luminat, ca niște aștri, cu splendoarea științei lor pe cei cufundați în întunericul ignoranței. Cel mai desăvîrșit dintre ei a fost Aristotel, remarcabil ca bărbat care poseda o învățătură nu prea neînsemnată și care cerceta cu ochii săi de linx secretele naturii aducînd la lumină pentru posteritate adevărurile ascunse ale filosofiei naturii.

Și, deoarece mulți au încercat să-i explice cărțile, mi s-a părut potrivit, la fel ca multor studioși care mi-au cerut acest lucru, să aștern în scris, în folosul celor ce vor să învețe, cele ce cred eu despre intențiile lui Aristotel. Nimeni, în afară de un invidios, nu trebuie să ridice obiecții împotriva dorinței mele de a comunica fără nici o invidie ceea ce socotesc eu drept opinii probabile în legătură cu această scriere

[*Fizica*] a marelui filosof. Căci scopul meu este investigarea pur și simplu și nu sînt stăpînit de vreun necugetat chef de ceartă sau de rea voință; căci, fără nici un fel de afirmații pripite, explic ceea ce strădaniile lui Aristotel scot la lumină. Și tocmai cum uneori, plin de modestie și fără nici o pizmă, nu voi încuviința părerile unora, aștept cu multă răbdare să fiu corectat și eu de alții dacă voi spune vreodată ceva ce nu corespunde adevărului. Dar ferească-se cel ce mă corectează ca, din cauza obiceiului de a adera la principii rele, a părtinirii sau urii, să-mi interpreteze greșit spusele în loc să-mi îndrepte erorile. De asemenea, el trebuie să înțeleagă că nu pot să mă împac cu părerile fiecăruia, cînd o părere o contrazice pe cealaltă.

Firește, deși acest bărbat [Aristotel] a făcut, cu ajutorul Domnului, mari descoperiri, totuși, om fiind, a amestecat și erori cu adevărul. De aceea, nimeni să nu-mi atribuie mie opiniile pe care urmează să le prezint, căci nu am intenția să spun ceea ce susțin eu însumi potrivit credinței catolice, ci numai ceea ce cred eu că Filosoful a aprobat sau trebuia să aprobe în acord cu propriile sale principii. Poți susține fără nici o primejdie păreri diferite și opuse privind intențiile unui autor — dacă nu este un autor al *Sfintei Scripturi* — și, în acest caz, eroarea nu este vină. Într-o astfel de împrejurare este mai bine ca fiecare să-și folosească fără risc libertatea de a judeca.

Voi expune filosofia aristotelică a naturii și voi începe cu *Fizica*, pentru că ea vine la început.

Dar înainte de a păși la expunerea textului, voi face cîteva observații preliminare, așa cum am făcut și la începutul *Logicii*. Și pentru că se poate întîmpla ca expunerea *Logicii* să nu ajungă în mîna cuiva care va vedea lucrarea de față, nu este lipsit de noimă să repetăm în parte ceea ce s-a spus acolo, cu cîteva adăugiri.

Așadar, trebuie să vedem, în primul rînd, ce este cunoașterea *(scientia)* în general; în al doilea rînd, trebuie să facem cîteva distingeri referitoare la termenul „cunoaștere"; în

al treilea rînd, trebuie să tragem cîteva concluzii din cele spuse; și, în al patrulea rînd, trebuie să considerăm în special știința naturii.

În legătură cu primul punct trebuie să spunem că cunoașterea *(scientia)* este sau o anumită calitate care există subiectiv în suflet *(anima)*, sau este o colecție de mai multe asemenea calități sau forme ale sufletului. Vorbesc aici numai de cunoașterea umană.

Acest lucru se dovedește după cum urmează: Cunoașterea ca *habitus* nu este mai puțin o asemenea calitate, decît este o asemenea calitate un act de cunoaștere; dar un act de cunoaștere este o asemenea calitate, de aceea cunoașterea ca *habitus* este și ea o calitate de acest fel. Premisa majoră este clară. Voi dovedi minora: Este cu neputință ca două afirmații contradictorii despre ceva să fie verificate succesiv ca adevărate, decît dacă s-ar întîmpla undeva vreo schimbare și anume însușirea, pierderea sau producerea ori distrugerea a ceva sau o schimbare de loc. Dar, deși nu există schimbare în altceva decît în sufletul rațional, sufletul poate înțelege ceva ce nu a înțeles mai înainte; pentru că vrea să înțeleagă ceva ce nu a înțeles mai înainte; de aceea, sufletul are ceva ce mai înainte nu avusese. Dar acest ceva nu poate fi decît un act de voință sau un act de intelecție; de aceea, un act de intelecție sau un act de voință sînt o asemenea calitate. Prin urmare, pentru același motiv pentru care un act de voință este o asemenea calitate, și un act de intelecție este o calitate de acest fel. Și, în consecință, pentru același motiv, *habitus*-ul cunoașterii este o asemenea calitate sau o colecție de asemenea calități.

Mai mult decît atît, o putință care are acum numai ceea ce avusese mai înainte și nimic altceva nu este mai pregătită pentru acțiune decît era înainte; dar avem experiența vădită că după multe acte de gîndire *(cogitationes)* o persoană este mai potrivită și mai înclinată să aibă acte de gîndire similare decît fusese mai înainte; de aceea ea are acum ceva ce mai înainte nu avusese. Dar acest ceva nu poate fi decît

un *habitus*; de aceea un *habitus* există în suflet ca în subiectul său. Dar numai o calitate poate exista în suflet ca în subiectul său. De aceea un *habitus* este o calitate și, prin urmare, *habitus*-ul, care este cunoaștere, este o calitate a sufletului.

În ceea ce privește al doilea punct, trebuie să știm că „cunoaștere“ are mai multe înțelesuri și, de aceea, există mai multe sensuri ale cunoașterii și nici unul nu este subordonat celorlalte.

Într-un sens, „cunoașterea“ este o anumită luare la cunoștință *(notitia)* a unui fapt adevărat. În acest sens, unele adevăruri sînt cunoscute numai pe baza credinței. De exemplu, spunem că știm că Roma este un oraș mare, deși nu am văzut-o niciodată; în același fel, spun că știu că această persoană este tatăl meu și această persoană este mama mea, și tot la fel cu alte lucruri care nu sînt cunoscute în mod evident; și pentru că acceptăm aceste lucruri fără nici o umbră de îndoială și ele sînt adevărate, spunem că le știm.

În alt sens, „cunoaștere“ înseamnă o cunoaștere evidentă *(notitia evidens)*, și anume, atunci cînd se spune că cunoaștem un lucru nu prin mărturia unui povestitor, ci pentru că trebuie să-l acceptăm, mijlocit sau nemijlocit, pe baza unei cunoașteri necomplexe a termenilor, chiar dacă nimeni nu ne-a informat despre el. De exemplu, dacă nimeni nu mi-a spus că peretele este alb, eu totuși voi ști că este alb, din chiar faptul că albeața este pe perete. Și tot așa este și cu alte adevăruri. În acest sens, cunoaștem nu numai fapte necesare, ci și unele fapte contingente, fie că existența lor este sau nu este contingentă, fie că ele sînt contingente în orice alt sens.

În al treilea sens, „cunoaștere“ înseamnă o cunoaștere evidentă *(notitia evidens)* a unui adevăr necesar. În acest sens nu se cunosc fapte contingente, ci numai primele principii și concluziile care decurg din ele.

În al patrulea sens, „știință“ *(scientia)* înseamnă o cunoaștere evidentă a unui adevăr necesar, cauzată de cu-

noaşterea evidentă a unor premise necesare şi un proces de raţionament silogistic. În acest sens, „cunoaşterea" *(scientia)* se deosebeşte de intelect, care este posesiunea primelor principii, şi de înţelepciune *(sapientia)*, potrivit învăţăturii Filosofului din cartea a şasea a *Eticii*.

O altă distingere este următoarea. Uneori, „cunoaştere" *(scientia)* înseamnă cunoaşterea numai a concluziei, alteori a demonstraţiei ca întreg.

Potrivit unei alte distingeri, „cunoaşterea" *(scientia)* este un *habitus* (numeric unul), care nu include mai multe *habitus*-uri deosebite ca specie; uneori este înţeleasă ca o colecţie a mai multor *habitus*-uri legate printr-o ordine certă şi determinată. În acest al doilea sens, Filosoful foloseşte adesea termenul „cunoaştere" [aici ştiinţă; ἐπιδτήμη]. Şi, în acelaşi sens, o ştiinţă *(scientia)* cuprinde într-un oarecare fel, ca părţi integrante, posesiunea primelor principii şi a concluziilor, conceptele termenilor, respingerea argumentelor false şi a erorilor. În acest sens metafizica este ştiinţă *(scientia)*, şi filosofia naturii este ştiinţă *(scientia)*, şi aşa mai departe.

În al treilea rînd, din explicaţiile precedente sînt de tras unele concluzii. Prima este că nici metafizica, nici filosofia naturii, nici matematica nu sînt o ştiinţă numeric una, în felul în care această albeaţă şi această căldură şi acest om şi acest asin sînt fiecare numeric unul. Dovadă: Metafizica cuprinde multe concluzii, dintre care cineva poate cunoaşte o concluzie, dar acelaşi om în acelaşi timp se poate înşela în legătură cu alta. Căci ştim din experienţă că, uneori, atunci cînd cineva se înşală în legătură cu mai multe concluzii, învaţă mai întîi o concluzie, apoi alta. Ţinînd seama de aceasta, argumentez după cum urmează: Eroarea în ceea ce priveşte concluzia A şi cunoaşterea ştiinţifică a lui A sînt evident incompatibile; dar eroarea în legătură cu A şi cunoaşterea ştiinţifică a lui B nu sînt evident incompatibile, de vreme ce ele coexistă. De aceea, cunoaşterea ştiinţifică a

lui A şi cunoaşterea ştiinţifică a lui B nu sînt aceeaşi noţiune, căci dacă noţiunile lucrurilor ar fi aceleaşi, atunci ceea ce este evident incompatibil cu una este, în acelaşi fel evident, incompatibil şi cu cealaltă. Dar dacă nu sînt una şi aceeaşi noţiune, atunci, de vreme ce este limpede că ele nu sînt legate reciproc ca materie şi formă, ele nu fac o unitate numerică prin ele însele şi în consecinţă ceea ce le cuprinde pe amîndouă nu este o unitate numerică prin ea însăşi.

Mai mult decît atît, metafizica cuprinde cunoaşterea *(notitio)* atît a principiilor prime, cît şi a concluziilor, şi acelaşi lucru este adevărat şi pentru filosofia naturii. Dar stăpînirea principiilor prime este deosebită de stăpînirea concluziilor: în primul rînd pentru că Filosoful spune, în *Analiticile secunde*, că stăpînirea principiilor prime este mai nobilă decît stăpînirea concluziilor; dar unul şi acelaşi lucru nu poate fi mai nobil decît el însuşi. În al doilea rînd, deoarece cunoaşterea principiului prim este cauza cunoaşterii *(notitia)* concluziei, — dar unul şi acelaşi lucru nu este cauza lui însuşi. Prin urmare trebuie să spunem că metafizica nu este o ştiinţă numeric una şi acelaşi lucru este adevărat şi pentru filosofia naturii, care este o colecţie de multe *habitus*-uri, aşa cum am spus mai înainte. Şi, exact în acelaşi sens, se spune că un oraş, sau un popor, sau o armată, care cuprinde oameni şi cai precum şi alte lucruri necesare, sau un stat, sau o universitate, sau lumea, sînt una.

A doua concluzie este următoarea: Orice cunoaştere ştiinţifică are numai două cauze, dacă folosim cuvîntul „cauză" în sens propriu, deoarece orice accident nu are decît două cauze, şi anume o cauză finală şi o cauză eficientă. Căci, aşa cum spune Filosoful în cartea a opta a *Metafizicii*, un accident nu are o materie *din care* se produce, ci numai una *în care* se produce. Dar materia *în care* ceva se produce nu este cauza lucrului a cărui principiu material este; căci materia nu este cauza formei, ci numai a compusului [din materie şi formă]; de aceea, un accident nu are materie.

Dar dacă un accident nu are o cauză materială, nu are nici o cauză formală. Prin urmare, un accident nu are decît două cauze esențiale, și anume, o cauză finală și o cauză eficientă. Dar orice cunoaștere care este numeric una este o calitate numeric una, așa cum s-a spus; de aceea, orice asemenea cunoaștere nu are decît două cauze. Dar dacă ceva este o colecție de multe lucruri diverse, și nici unul nu este o materie, urmează că dacă nici unul dintre ele nu are materie, atunci nici colecția ca întreg nu are materie: de aceea, cunoașterea, care este o colecție a mai multor asemenea *habitus*-uri, nu are materie și deci nici cauză formală.

Din acest motiv trebuie să spunem, în sensul strict al cuvîntului, că orice cunoaștere nu are decît două cauze esențiale, și anume, o cauză eficientă și o cauză finală. De aceea, dacă afirmația că orice cunoaștere are o cauză materială și o cauză formală este adevărată, ea este așa numai într-un sens impropriu și metaforic, căci, în acest caz, „materia" este lucrul despre care avem știință. Dar acesta este un mod impropriu de a vorbi, căci, în acest mod, aș putea spune, de asemenea, că culoarea este materia vederii mele și că culoarea este cauza materială a percepției și senzației. În același fel, numai într-un mod impropriu distingerea între părțile cunoașterii este numită formă, căci, în acest sens, aș putea să spun că cele trei linii sînt cauza formală a triunghiului și că mîinile și picioarele și celelalte membre ale omului sînt cauza formală a omului, ceea ce nu este un mod propriu de a vorbi. De aceea, propriu vorbind, cunoașterea are numai două cauze, — de vreme ce nu are nici cauză formală și nici materială. Căci, propriu vorbind, cauza materială aparține esenței lucrului a cărui cauză este; dar subiectul cunoașterii nu aparține esenței cunoașterii, așa cum se vede în mod evident. De asemenea, propriu vorbind, o cauză materială primește forma în ea însăși; dar nici subiectul nici obiectul cunoașterii nu primesc în ele însele cunoașterea sau o parte a cunoașterii, deoarece numai intelectul primește cunoașterea. De aceea, propriu vorbind, nici obiectul, nici subiectul nu sînt cauza materială a cunoașterii. Prin urmare, cunoașterea nu are cauză formală.

A treia concluzie a celor spuse este următoarea: o știință *(scientia)* care are numai o unitate colectivă nu are un singur subiect, ci are diferite subiecte, potrivit diferitelor sale părți. Căci numai lucrul despre care se știe ceva poate fi numit subiect al cunoașterii; dar într-o știință *(scientia)* sînt multe lucruri despre care se cunosc multe în mod științific, de aceea o asemenea știință nu are [numai] un singur subiect.

Spre a explica acest lucru trebuie să știm că expresia „subiect al cunoașterii" *(subiectum scientiae)* poate fi înțeleasă în două sensuri diferite. Într-un sens, înseamnă lucrul care primește cunoașterea și are cunoașterea în el ca într-un subiect, întocmai cum un corp sau o suprafață sînt subiectul albeței și focul subiectul căldurii. Înțeles în acest fel, subiectul [aci în sens de ὑποχειμηνον] cunoașterii este intelectul însuși, deoarece orice asemenea cunoaștere este un accident al cunoașterii. Considerat în celălalt sens, se numește „subiect al cunoașterii" lucrul despre care se știe ceva. Așa înțelege Filosoful „subiect" în *Analiticele Secunde*. În acest sens, subiectul cunoașterii este același lucru ca subiectul unei concluzii și este numit „subiect" numai pentru că este subiectul unei concluzii. De aceea, cînd sînt diferite concluzii cu diferite subiecte, „subiect" fiind considerat în sensul în care îl folosește logicianul, atunci acea știință care este o colecție a tuturor acestor concluzii cunoscute în mod științific nu are [numai] un singur subiect, ci diferitele ei părți au diferite subiecte. Dar dacă toate concluziile ar avea același subiect, atunci întreaga colecție nu ar avea decît un singur subiect, și anume, subiectul care este cel al tuturor acestor concluzii.

Trebuie să știm, de asemenea, că există o diferență între obiectul și subiectul cunoașterii. Căci obiectul cunoașterii este întreaga propoziție cunoscută, iar subiectul este

numai o parte a acestei propoziţii, şi anume, *termenul subiect*. De exemplu, obiectul cunoaşterii mele că orice om este educabil este întreaga propoziţie, dar subiectul ei este termenul „om".

Din toate acestea reiese cu claritate că nu revine conceptului „subiect" să cuprindă „virtual" întreaga cunoaştere a concluziilor, sau ceva care ar fi primul şi la care toate celelalte s-ar referi. Şi acelaşi lucru este adevărat pentru multe alte implicaţii astfel presupuse ale conceptului „subiect". Căci subiectul nu cuprinde „virtual" mai mult *habitus* decît predicatul şi nici toate aceste lucruri nu sînt atribuite mai mult subiectului decît oricărui alt lucru. Iar dacă aşa ceva se întîmplă totuşi, uneori, se întîmplă numai prin accident.

Rezultă cu claritate, din cele spuse, că este fără noimă să întrebi: „Care este subiectul logicii sau al filosofiei naturii, sau al metafizicii, sau al matematicii, sau al ştiinţei morale?" Căci o asemenea întrebare presupune că ceva este subiectul logicii şi, de asemenea, că ceva este subiectul ştiinţei naturii, ceea ce este evident fals, pentru că nu există un subiect al întregii ştiinţe, ci diferitele părţi au diferite subiecte. De aceea, întrebarea „Care este subiectul filosofiei naturii"? este la fel cu întrebarea „Cine este regele lumii?" Întocmai cum nu există nimeni care să fie regele lumii, ci un om este regele unui singur regat iar altul al altui regat, tot aşa este cu subiectele variatelor părţi ale unor asemenea ştiinţe. Nu există mai multe motive pentru o ştiinţă, care este o asemenea colecţie, să aibă un singur subiect decît are lumea motive să aibă un singur rege, sau un regat un singur conte.

Dar, întrucît unii autori par să atribuie un [singur] subiect unor asemenea ştiinţe, este necesar, pentru a înţelege ce spun aceştia, să ştim că ei nu vor să afirme că ceva este propriu vorbind primul subiect al întregii ştiinţe, ci intenţionează să spună că printre toate subiectele diferitelor părţi ale ei există unul care este primul, din cauza unei oarecari priorităţi, şi uneori un subiect este primul

cu referire la un fel de prioritate, în timp ce altul este primu cu referire la un alt fel de prioritate. De exemplu, în metafizică „fiinţă" *(ens)* este primul subiect dintre toate în ceea ce priveşte prioritatea predicaţiei, în timp ce primul subiect în ceea ce priveşte perfecţiunea este „Dumnezeu". În acelaşi fel, în filosofia naturii, primul subiect cu referire la prioritatea predicaţiei este „substanţa naturală", sau ceva de felul acesta, dar primul subiect cu referire la perfecţiune este „om", sau „corp ceresc", ori ceva de acelaşi fel. Acest lucru şi nimic altceva îl înţeleg autorii cînd folosesc asemenea expresii.

În al patrulea rînd, trebuie să considerăm ştiinţa naturii mai în detaliu, să vedem cu ce se ocupă, cum se deosebeşte de alte ştiinţe, în ce parte a filosofiei este cuprinsă, iar apoi trebuie să considerăm *Fizica* în mod special.

În ceea ce priveşte primul punct, trebuie să spunem că filosofia naturii se preocupă, în primul rînd, de substanţele sensibile compuse din materie şi formă, şi în al doilea rînd de anumite substanţe separate.

Pentru a înţelege acest lucru, trebuie să ştim că orice cunoaştere *(scientia)* are de a face cu o propoziţie sau cu mai multe propoziţii. Şi, la fel cum propoziţiile *(complexe)* sînt cunoscute cu ajutorul unei ştiinţe *(per scientia)*, tot aşa termenii necomplecşi *(incomplexa)* din care sînt compuse propoziţiile sînt subiectul considerat de o ştiinţă. Dar faptul este că propoziţiile cunoscute prin ştiinţa naturii nu sînt alcătuite din lucruri sensibile şi nici din substanţe, ci din conţinuturi mentale *(intentiones)* sau concepte comune unor asemenea lucruri. Prin urmare, propriu vorbind, ştiinţa naturii nu este despre lucruri coruptibile şi care pot fi generate şi nici despre substanţe naturale sau despre lucruri schimbătoare, pentru că nici unul dintre acestea nu este subiect sau predicat în nici o concluzie cunoscută în ştiinţa naturii. Propriu vorbind, ştiinţa naturii este despre conţinuturi mentale *(intentiones)* care sînt comune unor ase-

menea lucruri și care *stau pentru* asemenea lucruri în multe propoziții, deși în unele propoziții asemenea concepte stau pentru ele însele, așa cum se va arăta mai departe. Acesta este înțelesul spuselor Filosofului cînd afirmă că cunoașterea *(scientia)* nu este despre lucruri singulare, ci despre universale care stau pentru lucruri individuale. Totuși, metaforic și impropriu vorbind, se spune că știința naturii este despre termenii care stau pentru aceste lucruri.

Și acum dovedesc că așa este. Iau, de exemplu, propoziția: „Orice substanță sensibilă este compusă din materie și formă". Subiectul nu este aici un lucru în afara minții *(anima)*, nici un conținut mental *(intentio)* și nici un cuvînt. Dacă subiectul este un lucru *(res)*, fără îndoială nu este un lucru comun, pentru că un lucru comun nu există, așa cum se va arăta mai tîrziu și cum s-a mai arătat adesea în alte locuri. Prin urmare este un lucru singular. Dar nu există nici un motiv să fie mai degrabă acest lucru singular decît altul. De aceea, subiectul este fie oricare lucru singular, fie nici unul. Dar nu fiecare dintre ele este subiectul, deoarece multe lucruri sînt necunoscute celui care cunoaște o asemenea propoziție, deoarece la multe dintre ele nu s-a gîndit niciodată. Prin urmare, nici unul dintre aceste lucruri nu este subiectul propoziției. De aceea, subiectul unei asemenea propoziții este un conținut mental *(intentio)* sau un cuvînt, și aceasta este concluzia pe care o urmăream.

La toate acestea s-ar putea obiecta: O știință reală *(scientia realis)* este despre lucruri și, deoarece filosofia este o știință reală, ea trebuie să fie despre lucruri reale. Prin urmare ea nu este despre conținuturi mentale *(intentiones animae)*.

În același fel, logica se deosebește de alte științe prin faptul că logica este despre conținuturi mentale *(intentiones animae)*, în timp ce celelalte științe nu sînt.

La prima dintre aceste obiecții, trebuie să spunem că o știință reală *(notitia realis)* nu este despre lucruri, ci despre conținuturi mentale care stau pentru lucruri, deoarece

termenii propozițiilor cunoscute în mod științific stau pentru lucruri. De aceea, în această propoziție cunoscută „Orice foc încălzește", subiectul este un conținut mental comun fiecărui foc și stă pentru fiecare foc. Acesta este motivul pentru care propoziția este numită o „cunoștință reală".

Același răspuns este valabil pentru a doua obiecție. Logica se deosebește de științele reale în următorul fel. Științele reale sînt despre conținuturi mentale, de vreme ce universalele stau pentru lucruri, căci, cu toate că sînt conținuturi mentale, totuși stau pentru lucruri. În schimb, logica este despre conținuturi mentale care stau pentru conținuturi mentale *(de intentionibus supponentibus pro intentionibus)*. De exemplu, în propoziția: „O specie este predicată *(praedicatur)* despre lucruri numeric distincte", subiectul este un conținut mental care stă numai pentru un conținut mental și nu pentru lucruri aflate în afara minții, căci nimic aflat în afara minții nu este predicat despre mai multe lucruri, decît — prin convenție — un semn rostit sau scris. Totuși, trebuie să știm că nu negăm că logica este o știință reală, ca și cum ea nu ar fi un lucru, căci ea este tot atît de adevărat un lucru ca și știința naturii. Dar negăm că ar fi o știință reală, pentru că nu este despre conținuturi mentale care stau pentru lucruri *(rebus)*. Pe scurt, toate autoritățile care afirmă că o asemenea știință este despre cutare sau cutare lucru trebuie interpretate după cum urmează: „Această știință este despre termeni care stau pentru cutare lucruri". De exemplu, a spune că această știință este despre lucruri care sînt generabile și coruptibile înseamnă de fapt că este despre termeni care, în propozițiile științific cunoscute, stau pentru asemenea lucruri generabile și coruptibile.

Reiese, de asemenea, limpede, din cele spuse, cum este cu putință o știință despre lucruri coruptibile și schimbătoare. Căci există un termen comun unor asemenea lucruri, și despre acest termen se predică în mod necesar atribute *(passiones)* proprii. De exemplu, termenul comun „corp

coruptibil" este un termen comun fiecărui lucru coruptibil şi multe atribute sînt predicate despre el. În acelaşi fel, ea este şi o ştiinţă despre lucruri imposibile. Căci termenul „imposibilitate" este comun tuturor imposibilelor, şi despre acest termen se predică ceva adevărat, care este valabil pentru toate imposibilele. Căci propoziţia: „Orice imposibilitate este potrivnică necesităţii" este adevărată. Astfel despre termenul comun„ imposibilitate" ceva este predicat în mod necesar şi cunoscut cu adevărat. Şi tot aşa este şi cu alţi termeni. Căci despre termenul comun „fiinţare prin accident" *(ens per accidens)* se predică ceva adevărat şi necesar. De aceea este posibilă o ştiinţă despre acest termen comun. Dar, propriu vorbind, nu poate exista o ştiinţă a lucrului despre care acest termen comun este predicat. O ştiinţă despre un asemenea lucru este posibilă numai într-un sens impropriu, aşa cum am explicat mai înainte cînd am vorbit că există o ştiinţă a lucrurilor care pot fi generate. Pentru acest motiv multe distingeri nu sînt valide, de exemplu, că lucrurile mobile sau schimbătoare pot fi considerate într-un fel sau într-altul şi ele sînt schimbătoare dacă sînt considerate într-un fel, dar neschimbătoare dacă sînt considerate într-alt fel, şi că ele sînt contingente dacă sînt considerate într-un fel, dar necesare dacă sînt considerate într-alt fel. Căci tot atît de uşor aş putea spune că un om considerat într-un anumit fel este un măgar, iar considerat într-alt fel este un bou, sau considerat într-un al treilea fel este o capră. De aceea, trebuie să înţelegem că nu depinde de considerarea mea sau a ta ca un lucru să fie schimbător sau neschimbător, contingent sau necesar şi incoruptibil, la fel cum nu depinde de o asemenea considerare dacă este alb sau negru, ori dacă te afli în casă sau în afara casei. Pe de altă parte, depinde în mod sigur de diferitele supleanţe *(suppositiones)* ale termenilor dacă un predicat este afirmat sau negat cu adevărat. De aceea, pentru ca să fie adevărată propoziţia „Lucrul schimbător este subiectul sau este ceva

despre care ştim", importantă nu este considerarea unui lucru din afara minţii, ci supleanţa termenului acestuia. Căci dacă are o supleanţă simplă, adică dacă stă pentru el însuşi, atunci propoziţia noastră: „Lucru schimbător (adică acest termen comun «lucru schimbător») este acela despre care ştim ceva" este adevărată. Dacă însă are o supleanţă personală, atunci este falsă, deoarece orice propoziţie singulară de acest fel este falsă. Prin urmare, diferitelor supleanţe ale aceluiaşi termen li se datoreşte faptul că ceva este afirmat pe drept cuvînt şi negat pe drept cuvînt despre acest termen. Căci, dacă în propoziţia „Omul este o specie", „om" are o supleanţă simplă, propoziţia este adevărată; iar dacă în propoziţia „Omul nu este o specie" acelaşi termen are o supleanţă personală, atunci propoziţia este, de asemenea, adevărată. Dar a spune că un lucru aflat în afara minţii este schimbător potrivit felului meu de a vedea şi că este neschimbător potrivit altui fel al meu de a vedea este pur şi simplu fals şi un mod de a vorbi fără noimă. Aşa s-ar întîmpla să spun, de exemplu, dacă aş dori, că Socrate este alb conform unei considerări, dar negru conform alteia. Desigur, aş putea folosi acelaşi termen într-un sens echivoc şi aş putea să mă refer în primul caz la un om alb, şi în celălalt caz, la unul negru. Fără îndoială în această situaţie propoziţia „Socrate este alb" este adevărată, dacă numele „Socrate" se referă la un om alb; şi propoziţia „Socrate este negru" este de asemenea adevărată, dacă se referă la omul negru. În acelaşi fel, propoziţia „Orice cîine este un animal" este adevărată, dacă „cîine" ar sta numai pentru un animal lătrător; dar dacă termenul „cîine" ar sta numai pentru o constelaţie de pe firmament, propoziţia ar fi falsă.

Metoda pe care ne-a transmis-o Filosoful constă în a face distincţii privind propoziţiile în acest fel, nu să spunem că potrivit unei considerări acelaşi lucru este un măgar, iar potrivit alteia o capră. Nicăieri Filosoful nu foloseşte

acest mod de a vorbi, şi un asemenea mod de exprimare pricinuieşte multe erori la cei simpli şi neexperimentaţi.

În ceea ce priveşte cel de al doilea punct, trebuie să recunoaştem că această ştiinţă [filosofia naturii] se deosebeşte de celelalte ştiinţe fie prin subiectele ei, fie prin predicatele ei, căci aici o deosebire, bazată fie pe subiecte, fie pe predicatele care se referă la subiecte este suficientă pentru a deosebi ştiinţele. Vom explica mai bine cum trebuie înţeles acest lucru, poate cînd vom expune *Metafizica*. Oricum, trebuie să recunoaştem că acelaşi adevăr poate aparţine unor ştiinţe diferite, aşa cum am arătat în alt loc.

În ceea ce priveşte cel de al treilea punct, trebuie să spunem că filosofia naturii este o ştiinţă speculativă în cea mai mare parte, căci o ştiinţă care nu se ocupă cu ceea ce facem este speculativă. Iar această ştiinţă nu se ocupă cu ceea ce facem şi, de aceea, este speculativă. Dacă ar exista o parte a filosofiei naturii care să se refere la ceea ce făptuim, acea parte ar fi practică, nu speculativă.

Referitor la al patrulea punct, această carte a lui Aristotel se numeşte *Fizica*, cu alte cuvinte, „cartea privind lucrurile naturii“, în sensul explicat mai înainte. Este numită şi *Prelegeri de Fizică*, poate pentru că ascultătorii îşi luau uneori note despre conţinutul ei. Dar acest lucru nu prea are importanţă.

PROBLEME EPISTEMOLOGICE

PROBLEMA UNIVERSALIILOR

Aşa cum cunoaşterea generală a termenilor nu este suficientă pentru logician, el trebuind să cunoscă termenii mai în amănunţime, tot aşa, întrucît ne-am ocupat cu împărţirile generale ale termenilor, trebuie să revenim la unele dintre lucrurile care sînt cuprinse în această împărţire.

În primul rînd trebuie să ne ocupăm de termenii intenţiei secunde, în al doilea rînd, de termenii intenţiei prime. S-a spus că termenii intenţiei secunde sînt cei ca „universal“, „gen“, „specie“ etc. De aceea, trebuie să spunem ceva despre cei care sînt consideraţi ca cele cinci universale. Dar, mai întîi, trebuie să vorbim despre termenul general „universal“, care este predicat despre orice universal, precum şi despre termenul „singular“, opus acestuia.

Trebuie să ştim mai întîi că „singular“ este înţeles în două sensuri. Într-un sens, numele „singular“ înseamnă tot ceea ce este un singur lucru şi nu mai multe. Dacă este înţeles în acest fel, atunci cei care spun că universalul este o calitate a spiritului *(qualitas mentis)* care poate fi predicată despre mai multe lucruri — dar întrucît stă nu pentru ea însăşi, ci pentru acele lucruri — trebuie să spună că orice universal este cu adevărat şi în realitate un singular. Căci întocmai cum orice cuvînt, oricît de comun ar fi prin convenţie, este cu adevărat şi în realitate singular şi numeric unul, deoarece este un lucru şi nu mai multe, tot aşa conţinutul mental *(intentio animae)* care semnifică mai multe lucruri exterioare este cu adevărat şi în realitate singular şi numeric unul, de vreme ce este un lucru şi nu mai multe, deşi semnifică mai multe lucruri.

În alt sens, numele de „singular“ înseamnă ceea ce este un lucru şi nu mai multe şi prin însăşi natura sa nu este un semn pentru mai multe lucruri. Dacă „singular“ este înţeles în acest fel, atunci nici un universal nu este singular, deoarece prin însăşi natura sa este semnul mai multor lucruri şi poate fi predicat despre mai multe lucruri. Prin urmare, dacă un universal este ceea ce nu este numeric unul — un sens pe care mulţi îl dau „universalului“ — atunci eu spun că nimic nu este un universal, în afară de cazul că acest cuvînt se foloseşte în mod abuziv, spunîndu-se că un popor este un universal, deoarece nu este unul ci mai mulţi. Dar aceasta ar fi o copilărie.

Prin urmare, trebuie să spunem că fiecare universal este un lucru singular. De aceea, nimic nu este universal, decît prin semnificație, fiind un semn pentru mai multe lucruri. Și aceasta este ceea ce spune Avicenna, în cartea a cincea a *Metafizicii:* „O formă în intelect se referă la o multitudine și în acest sens este un universal, deoarece universalul este un conținut în intelect care se referă în mod egal la orice lucru pe care l-ai avea în vedere." Și mai departe: „Această formă, deși universală, întrucît se referă la indivizi, este totuși individuală întrucît privește mintea singulară în care este întipărită, deoarece este una dintre formele aflate în intelect." El vrea să spună aici că universalul este un conținut particular al minții însăși, care prin chiar natura sa poate fi predicat despre mai multe lucruri; de aceea, tocmai pentru că prin însăși natura sa poate fi predicat despre mai multe lucruri — stînd nu pentru sine însuși ci pentru acele mai multe lucruri — este numit „universal". Dar pentru că este o formă care există în mod real în intelect, este numit „singular". De aceea, „singular" în primul sens este predicat despre universal, dar nu în sensul al doilea ca în modul în care spunem că soarele este o cauză universală, cu toate că este un lucru particular și singular, și, prin urmare, este într-adevăr o cauză singulară și particulară. Căci soarele este numit „cauză universală", pentru că este cauza multor lucruri și anume a tot ceea ce este generabil și coruptibil în această lume sublunară. Pe de altă parte, este numit „cauză particulară" pentru că este o singură cauză și nu mai multe. În același fel, conținutul sufletului este numit „universal", pentru că este un semn care poate fi predicat despre mai multe lucruri, dar, pe de altă parte, este numit „singular", pentru că este un lucru și nu mai multe lucruri.

Trebuie să știm însă că sînt două feluri de universal. Unul este universal în mod natural, cu alte cuvinte este un semn care poate fi predicat în mod natural despre mai multe lucruri, așa cum fumul semnifică în mod natural foc, sau geamătul suferința unui bolnav, sau rîsul voioșie interioară.

Un asemenea universal nu este nimic altceva decît un conținut al minții; și, de aceea, nici o substanță în afara minții și nici un accident în afara minții nu sînt un astfel de universal. Numai despre un asemenea universal voi vorbi în capitolele ce urmează. Celălalt universal este ca atare prin convenție. În acest mod, un cuvînt rostit, care este în realitate o singură calitate, este universal căci este un semn convențional destinat să semnifice mai multe lucruri. De aceea, întocmai cum despre un cuvînt se spune că este comun, tot așa se poate spune că este universal, dar el nu este așa prin natură, ci numai prin convenție.

UN UNIVERSAL NU ESTE UN LUCRU ÎN AFARA MINȚII (ANIMA)

Deoarece nu ajunge numai să afirmăm acest lucru fără să-l demonstrăm printr-un raționament evident, voi menționa cîteva motive pentru cele spuse mai sus și le voi confirma prin argumente sprijinit fiind pe autorități.

Că universalul nu este o substanță care să existe în afara minții *(anima)* poate fi dovedit în mod evident.

În primul rînd, astfel: Nici un universal nu este o substanță singulară și numeric una. Căci dacă s-ar spune acest lucru ar urma că Socrate este un universal, căci nu este nici un motiv pentru ca o substanță singulară să fie universală mai degrabă decît alta; de aceea, nici o substanță singulară nu este un universal, ci orice substanță este numeric una și singulară. Căci orice lucru este fie unul și nu mai multe, fie mai multe lucruri (și nu unul). Dacă o substanță este mai multe lucruri, ea este fie mai multe lucruri singulare, fie mai multe lucruri universale. În primul caz, ar urma că o substanță ar fi mai multe substanțe singulare; așadar, pentru același motiv, o oarecare substanță ar fi mai mulți oameni; și astfel, deși un universal ar fi deosebit de un lucru particular, nu ar fi deosebit de mai multe lucruri particulare. Dacă o substanță ar fi mai multe lucruri universale, să luăm

unul dintre aceste lucruri universale şi să întrebăm „este un lucru şi nu mai multe, sau este mai multe lucruri?" Dacă se acceptă prima alternativă urmează că este un singular; dacă se acceptă a doua alternativă, vin şi întreb „este mai multe lucruri singulare sau mai multe lucruri universale?" În acest mod, fie vom merge *in infinitum*, fie trebuie să admitem că nici o substanţă nu este universală în modul de a nu fi singulară. Prin urmare, singura alternativă care rămîne este că nici o substanţă nu este universală.

Mai mult decît atît, dacă un universal ar fi o substanţă existînd în lucruri singulare şi deosebit de ele, ar urma că poate să existe fără ele, căci orice lucru anterior altui lucru în mod natural poate exista separat de acesta din urmă prin puterea divină. Dar această consecinţă este absurdă.

Mai mult decît atît, dacă acea părere ar fi justă, nici un individ nu ar putea fi creat, dar ceva din individ ar preexista, căci el nu şi-ar primi întreaga existenţă din nimic, dacă universalul din el ar fi existat şi mai înainte în altul *(in alio)*. Pentru acest motiv, ar urma că Dumnezeu nu poate nimici un individ al unei substanţe dacă nu i-ar nimici şi pe ceilalţi indivizi, pentru că dacă ar nimici un individ ar nimici întreaga existenţă a individului şi prin urmare ar nimici universalul care este în acesta şi în alţii şi, prin urmare, ceilalţi indivizi nu ar putea rămîne, căci ei nu pot rămîne fără o parte din ei înşişi, aşa cum se consideră că ar fi universalul.

Mai mult decît atît, noi nu putem considera universalul ca fiind ceva cu totul extrinsec esenţei unui individ, prin urmare ar fi de esenţa individului şi, în consecinţă, individul ar fi compus din universale, şi astfel individul nu ar fi mai mult singular decît universal.

Mai mult decît atît, urmează că ceva de esenţa lui Cristos ar fi ceva nenorocit şi damnat, deoarece natura comună, care există în mod real în Cristos, există în mod real în Iuda, unde este damnată. În consecinţă, şi în Cristos ar fi damnată, ca şi în Iuda, ceea ce este absurd.

S-ar mai putea aduce şi alte motive, dar trec peste ele, din grija de a nu fi prea lung.

Aceeaşi concluzie o voi confirma acum prin autorităţi. [. . .]

Din aceste texte şi din multe altele reiese cu claritate că un universal este un conţinut mental *(intentio animae)* avînd o asemenea natură, încît poate fi predicat despre mai multe lucruri. Dar numai un conţinut mental sau un semn convenţional şi nu vreo substanţă oarecare are o asemenea natură, încît să poată fi predicate. În consecinţă numai un conţinut mental sau un semn convenţional sînt universale. Dar acum nu folosesc „universal" cu referire la un semn convenţional, ci pentru ceea ce este în mod natural un universal. Mai mult decît atît, este limpede că nici o substanţă nu are o astfel de natură încît să poată fi predicată, căci dacă nu ar fi aşa, ar urma că o propoziţie s-ar compune din substanţe particulare şi — prin urmare — că subiectul ar putea fi în Roma şi predicatul în Anglia, ceea ce este absurd.

Mai mult decît atît, o propoziţie este fie în minte *(in mente)*, fie în cuvinte rostite şi scrise. În acelaşi mod, părţile ei sînt fie în minte, fie în vorbire sau în scris. De aceea, este stabilit că nici o propoziţie nu poate fi compusă din substanţe [particulare] ci din universale; prin urmare, universalele nu sînt în nici un fel substanţe.

UN UNIVERSAL ESTE UN OBIECT AL GÎNDIRII[1]

Lucrul se poate spune şi altfel. Susţin că un universal nu este ceva real avîndu-şi existenţa într-un subiect, nici în minte *(anima)*, nici în afara ei, ci este ceva care îşi are numai o existenţă în minte şi această existenţă este un fel de plăsmuire, avîndu-şi existenţa obiectivă după modelul existenţei subiective [adică substanţiale] a lucrului extra-

[1] O primă opinie a lui Occam, părăsită ulterior. (N.ed.engl.)

mental. Adică vreau să spun: Intelectul, văzînd un lucru în afara minții, plăsmuiește un lucru asemănător în minte, în așa fel încît, dacă mintea ar avea puterea de a produce așa cum are puterea de a plăsmui, ar produce un asemenea lucru în afară în existența subiectivă care ar fi a priori numeric distinct [de punctul de plecare]. Cazul ar fi similar cu activitatea unui meșteșugar. Căci așa cum un meșteșugar, văzînd o casă sau o clădire oarecare în afara minții, plăsmuiește în mintea sa o casă similară, care este aprioric distinctă [de cea dintîi], tot așa în cazul nostru, acea plăsmuire din mintea [noastră], ar fi un model provenit din vederea acelui lucru din afară. Căci întocmai cum casa plăsmuită, dacă plăsmuitorul ar avea puterea reală de a produce, este modelul meșteșugarului, tot așa cealaltă plăsmuire ar fi un model pentru cel ce o plăsmuiește așa. Și aceasta poate fi numită un universal, pentru că este un model și se referă în mod indiferent la toate singularele aflate în afara minții. Datorită similitudinii dintre existența lui ca obiect al gîndirii și existența unor lucruri similare aflate în afara minții, el poate sta pentru lucruri care au o existență similară în afara minții. Și, în acest fel, un universal nu este rezultatul unei generări, ci al abstracției care nu este nimic altceva decît o plăsmuire.

Trebuie să arăt mai întîi că există ceva în minte avînd existență obiectivă, fără existență subiectivă.

Acest lucru reiese cu claritate din cele ce urmează: După filosofi, existența este împărțită, în primul rînd, în existență în minte și existență în afara minții, aceasta din urmă fiind subîmpărțită în cele zece categorii. Dacă se admite acest lucru, întreb: „Ce se înțelege aici prin «existență în minte»?“ Fie ceea ce are numai existență obiectivă, fie ceea ce are existență subiectivă, și acest din urmă caz nu este posibil, deoarece ceea ce își are cu adevărat existența subiectivă în minte este conținut în existența care tocmai este împărțită în cele zece categorii, de vreme ce cade sub categoria calității. Căci o intelecție și în general orice accident sau formă a minții este o adevărată calitate, cum este, de exemplu, căldura sau albeața și, de aceea, nu cade sub diviziunea existenței [precategoriale] pusă contra existenței care se divide în cele zece categorii.

În afară de aceasta, plăsmuirile au o existență în minte și anume nu una subiectivă, pentru că în acest caz ar fi lucruri reale și astfel himera și hircocerbul și altele de același fel ar fi lucruri reale. Astfel unele lucruri au numai existență obiectivă.

În același fel, propozițiile, silogismele și alte asemenea obiecte ale logicii nu au o existență subiectivă, ci numai una obiectivă, astfel încît existența lor constă în a fi cunoscute. Prin urmare există asemenea entități avînd numai existență obiectivă.

În același fel, artefactele din mintea meșteșugarului nu par a avea existență subiectivă, după cum nu au nici făpturile din mintea divină anterior creației.

În același fel, învățații recunosc în general relațiile conceptuale. Dacă această recunoaștere este acceptată, vin și zic: „Sau ele au numai existență subiectivă și atunci sînt veritabile și reale, sau au numai existență obiectivă și atunci cădem pe teza noastră.

În același fel, potrivit celor ce gîndesc așa, termenul „existență“ are înțelesul unui concept univoc, dar cu toate acestea nu înseamnă o realitate distinctă.

În același fel, practic aproape toți oamenii deosebesc intențiile secunde de intențiile prime și nu numesc intențiile secunde ca fiind calități reale ale minții, prin urmare, de vreme ce nu sînt în mod real în afara minții, nu pot exista altfel decît în mod obiectiv în minte.

În al doilea rînd afirm că această plăsmuire este ceea ce se înțelege, în primul rînd și în mod nemijlocit, prin conceptul „universalității“ avînd natura unui obiect [al minții] și este ceea ce împlinește în mod nemijlocit un act de intelecție care nu are un subiect singular. Această plăsmuire

este așa în existența obiectivă, întocmai cu lucrul singular în existența subiectivă, de aceea, prin însăși natura sa poate sta pentru lucrurile singulare, a căror similitudine este într-un oarecare mod . . .

De aceea spun că, întocmai cum cuvîntul rostit este universal și este un gen sau o specie, dar numai prin convenție, tot așa și conceptul astfel plăsmuit și abstras din lucrurile singulare cunoscute încă de mai înainte este universal prin însăși natura sa [. . .]

UN UNIVERSAL ESTE UN ACT AL INTELECTULUI[1]

Ar putea fi și o altă opinie, potrivit căreia conceptul *(passio animae)* este însăși actul înțelegerii. Această opinie mi se pare cea mai probabilă dintre toate opiniile care admit că aceste concepte există cu o existență subiectivă și în mod real în minte *(anima)*, ca adevărate calități ale acesteia; de aceea, voi explica mai întîi această opinie în forma ei cea mai probabilă.

Spun, deci, că cel ce dorește să se alăture acestei opinii trebuie să considere că intelectul care aprehendează un lucru singular realizează în sine însuși o cunoaștere care este numai a acestui singular. Această cunoaștere se numește stare a minții *(passio animae)* și prin însăși natura sa poate sta pentru acest singular. De aceea, întocmai cum cuvîntul rostit „Socrate" stă, prin convenție, pentru lucrul pe care îl semnifică, astfel încît cel ce aude enunțul „Socrate aleargă", nu înțelege că acest cuvînt, „Socrate", pe care îl aude, aleargă, ci că lucrul pe care îl semnifică cuvîntul este cel ce aleargă; tot așa, cineva care știe sau a înțeles că ceva a fost afirmat despre această cunoaștere a unui lucru singular nu va crede că însăși această cunoaștere este de un fel sau de altul, ci își va închipui că lucrul la care se referă cunoașterea este cel care este de un fel sau de altul. Prin urmare, întocmai

[1] A doua opinie, la care Occam s-a oprit definitiv. (N.ed.engl.)

cum cuvîntul rostit stă, prin convenție, pentru un lucru, tot așa actul intelectului, prin însăși natura sa și fără nici o convenție, stă pentru lucrul la care se referă.

Dar în afară de această sesizare intelectuală a unui lucru singular, intelectul formează și alte acte de înțelegere, care nu se referă mai mult la un lucru decît la altul. De exemplu, întocmai cum cuvîntul „om" nu semnifică mai mult Socrate decît Platon, și deci nu stă mai mult pentru Socrate decît pentru Platon, tot așa este în cazul unui act al intelectului care nu se referă mai mult la Socrate decît la Platon, sau la oricare alt om. Și în același fel s-ar petrece lucrurile cu o cunoaștere prin care acest animal nu este mai cunoscut decît altul; și tot la fel cu alte noțiuni.

Ca să rezumăm: Actele intelectuale proprii minții sînt numite stări ale minții *(passiones animae)*. Prin însăși natura lor, ele stau pentru lucruri reale aflate în afara minții, întocmai cum cuvintele stau pentru ele, prin convenție. [. . .]

Printr-o asemenea înțelegere confuză sînt cunoscute lucrurile singulare aflate în afara minții. De exemplu, a avea o înțelegere confuză a omului înseamnă a avea o cunoaștere prin care nu cunoaștem mai mult un om decît altul, dar prin care cunoaștem mai mult un om decît un asin. Iar aceasta nu înseamnă altceva decît a spune că o asemenea cunoaștere produce, printr-un fel de asimilare, o asemănare mai mare cu omul decît cu asinul, dar nu cu un om mai degrabă decît cu altul. Ca urmare a celor arătate pînă acum, trebuie să spunem că, printr-o asemenea cunoaștere confuză, putem cunoaște o infinitate de obiecte. Se pare că acest lucru nu este mai greu de susținut decît acela că o infinitate de obiecte pot să-ți placă sau poți să le dorești prin același act de a-ți plăcea sau a-ți dori. Acest lucru nu pare de nesusținut, căci cuiva pot să-i placă toate părțile unui lucru continuu sau poate dori ca toate aceste părți să rămînă existente. Într-un asemenea caz, ceea ce este dorit ar fi pur și simplu o parte a lucrului continuu, dar nu mai curînd o parte decît alta; de aceea, toate părțile trebuie dorite,

deşi sînt în număr infinit. În acelaşi fel, cineva poate dori existenţa tuturor oamenilor care pot exista, iar aceştia sînt în număr infinit, căci un număr infinit de oameni se pot naşte. Şi astfel, se poate spune că una şi aceeaşi cunoaştere se referă la un număr infinit de singulare, fără a fi o cunoaştere proprie unuia anume dintre ele, şi aceasta datorită unei asemănări specifice între aceste singulare, care asemănare nu există şi între altele. Dar printr-o asemenea cunoaştere, nici un singular nu poate fi deosebit de un altul.

CE SE CERE PENTRU ADEVĂRUL UNEI PROPOZIŢII SINGULARE?

. . . Să vorbim mai întîi despre propoziţiile singulare de inerenţă *(inesse)*, aflate la timpul prezent, care atît în privinţa subiectului cît şi a predicatului sînt la nominativ şi nu sînt echivalente cu o propoziţie ipotetică. Pentru adevărul unei asemenea propoziţii singulare, care nu este echivalentă cu mai multe propoziţii nu este necesar ca subiectul şi predicatul să fie în mod real identice, nici ca predicatul să fie în mod real în subiect (sau inerent subiectului) şi nici să fie unit în mod real cu subiectul, în afara minţii *(extra animam)*. De exemplu, pentru adevărul propoziţiei „Acesta este un înger" nu este necesar ca termenul comun „înger" să fie în mod real identic cu cel care ocupă poziţia subiectului în această propoziţie, sau să fie în mod real cuprins în el, sau orice altceva de acest fel; ci este suficient şi necesar ca subiectul şi predicatul să stea pentru acelaşi lucru. De aceea, dacă în propoziţia „acesta este un înger", subiectul şi predicatul stau pentru acelaşi lucru, propoziţia este adevărată. Prin urmare în această propoziţie nu se denotează că acest individ are „angelitate" sau că „angelitatea" este în el, sau orice altceva de acest fel, dar se denotează că el este într-adevăr un înger. Nu că este într-adevăr acest predicat „înger", ci că este acel lucru pentru care stă acest predicat. În acelaşi fel propoziţiile „Socrate este un om", „Socrate este un animal" nu denotează că Socrate are umanitate sau animalitate, nici că umanitatea şi animalitatea sînt în Socrate, nici că omul sau animalul sînt în Socrate, nici că omul sau animalul aparţin esenţei sau quiddităţii lui Socrate, sau conceptului quidditativ al lui Socrate, ci ele denotează că Socrate este într-adevăr om şi că el este într-adevăr animal; nu că Socrate ar fi predicatul „om" şi nici predicatul „animal", ci că el este ceva pentru care stau sau îl reprezintă predicatele „om" sau „animal", căci fiecare dintre aceste predicate „om" şi „animal" stau pentru Socrate.

Din cele spuse reiese cu claritate că toate propoziţiile următoare sînt false în înţelesul lor literal: „Omul aparţine quiddităţii lui Socrate", „Omul este esenţa lui Socrate", „Umanitatea este în Socrate", „Socrate are umanitate", „Socrate este un om prin această umanitate a sa" şi multe asemenea propoziţii pe care aproape toată lumea le acceptă. Falsitatea unor asemenea propoziţii este limpede. Iau una dintre ele, de exemplu, „Umanitatea este în Socrate", şi întreb: Pentru ce anume stă „umanitate"? Fie pentru un lucru, fie pentru un conţinut mental *(intentio)*; cu alte cuvinte, o asemenea propoziţie denotă fie că un lucru real în afara minţii este în Socrate, fie că un conţinut mental este în Socrate. Dacă „umanitatea" stă pentru un lucru, întreb: pentru care lucru? Sau pentru Socrate, sau pentru o parte a lui Socrate, sau pentru un lucru care nu este nici Socrate, nici o parte a lui Socrate. Dacă stă pentru Socrate, propoziţia este falsă. Căci nici un lucru care este Socrate nu este în Socrate, deoarece Socrate nu este în Socrate, deşi Socrate este Socrate. Şi în acelaşi fel, umanitatea nu este în Socrate, ci *este* Socrate, dacă „umanitatea" stă pentru un lucru care este Socrate. Dar dacă „umanitatea" stă pentru un lucru care este o parte a lui Socrate, atunci, iarăşi, propoziţia este falsă, pentru că orice lucru care este o parte a lui Socrate este sau materie, sau formă, sau un compus din materie şi formă, — şi aici este vorba numai de o formă substanţială umană, şi nu de alta —, sau o altă parte integrantă a lui Socrate. Dar nici una dintre aceste părţi nu

este umanitatea, aşa cum poate fi arătat în fiecare caz în parte. Căci sufletul intelectiv *(anima intellectiva)* nu este umanitatea, pentru că atunci adevărata umanitate ar fi rămas în Cristos timp de trei zile după moartea sa şi, în consecinţă, umanitatea ar fi fost într-adevăr unită cu cuvîntul divin în acest timp, şi de aceea Cuvîntul ar fi fost într-adevăr om, ceea ce este fals. În acelaşi fel, nici materia nu este umanitatea, nici corpul lui Socrate nu este umanitatea, nici piciorul, nici capul său şi nici oricare altă parte a lui Socrate, căci nici o parte a lui Socrate nu este umanitatea, ci numai o parte a umanităţii. Prin urmare „umanitatea" nu poate sta pentru o parte a lui Socrate. Dacă însă stă pentru un lucru care nu este nici Socrate nici o parte a lui Socrate, un asemenea lucru n-ar fi decît un accident sau un alt lucru care nu este Socrate, şi de aceea „umanitate" ar sta, în acest caz, pentru un accident sau pentru un alt lucru care nu este nici Socrate, nici o parte a lui Socrate. Acest lucru este evident fals. De asemenea, şi în cazul că „umanitatea" ar sta pentru un conţinut al minţii *(pro intentione animae)* propoziţia ar fi evident falsă, deoarece un conţinut al minţii nu este în Socrate. Aşadar, este limpede că propoziţia „Umanitatea este în Socrate" este cu totul falsă.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

WILLIAM OCCAM

Abbagnano, N., *G. d'Occam*, 1931.

Hochstetter, E., *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlin, 1927.

Hofer, J., *Biographische Studien über W. von Ockham*, 1913.

Kugler, R., *Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, Breslau, 1913.

Werner, K., *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, t. II, III, Wien, 1883.

OCCAMISMUL

După Occam, scolastica se apropie de sfîrşitul funcţiei sale istorice, nu mai apar nici gînditori de excepţie şi nici mari sisteme filosofice. În schimb se naşte o nouă atmosferă filosofică, în care se extind discuţiile şi se adîncesc controversele între tomişti, scotişti — care reprezintă calea veche *(via antiqua)* şi occamişti care, susţinînd o cale nouă *(via moderna)*, se îndepărtează de tradiţia scolastică şi provează nominalismul şi încrederea în raţiunea naturală, negînd în acelaşi timp orice posibilitate de demonstrare pe căi raţionale a adevărului revelat (N. Abbagnano). Cu toate repetatele condamnări din partea bisericii oficiale, occamismul se răspîndeşte cu repeziciune în marile universităţi ale epocii şi, deşi îşi mai păstrează o vreme structura exterioară şi problematica ei tradiţională, scolastica este totuşi înlăturată treptat, înlocuită fiind cu probleme noi izvorînd din interesul mereu crescînd pentru natură *(Idem)*. Procesul de transformare a reprezentărilor fizice ale evului mediu este datorat mai ales învăţaţilor grupaţi în jurul şcolii occamiste din Paris şi răspîndirii învăţăturilor ei pe o arie din ce în ce mai largă în occidentul european, ajungîndu-se astfel la metode şi concepţii noi, de exemplu, la trecerea de la discuţiile ontologice formale, la verificarea pe baza fenomenelor empirice, la eliminarea inteligenţelor ca forţe motoare stelare, la concepţia că mişcările cereşti şi cele de pe pămînt au o bază comună, deschizîndu-se astfel perspectivele unei fizici şi mecanici moderne (K. Vorländer).

Unul dintre primii discipoli ai lui Occam a fost Adam Woolham Goddam, profesor la Oxford, decedat în 1358, căruia însuși Occam i-a dedicat lucrarea sa *Summa totius logicae*. Goddam este autorul mai multor lucrări, între care un *Comentariu* la Petrus Lombardus. După părerea sa, credința trebuie să fie fondată pe o altă logică decît cea naturală, și anume, pe o logică în care principiul contradicției nu este valabil (cf. N. Abbagnano).

Un occamist convins, care în tratatele sale reproduce aproape cuvînt cu cuvînt pe Occam (A. Dimitriu), a fost Robert Holkot, profesor la Cambridge (decedat în 1349), autor al unui *Comentariu* la *Sentințe*, care conchide și el că în materie de credință există o altă logică, pe care filosofii nu au cunoscut-o (É. Gilson). Acest dominican nu pune nici o limită voinței divinității. El afirmă că, dacă Dumnezeu nu aprobă păcatul și deci nu este autorul acestuia, este totuși cauza volițiunii care duce la păcat — o afirmație care subminează bazele teologiei naturale. După Holkot, propoziții evidente sînt numai cele în care predicatul este inclus în conceptul subiectului, astfel încît, deoarece toate cunoștințele noastre derivă din experiența sensibilă, nu avem nici un concept despre Dumnezeu și, în legătură cu el, nu putem formula nici o propoziție evidentă *(Idem)*.

Jean de Mirecourt (de Mirecuria), membru al ordinului cistercienilor — întemeiat la Cîteaux în 1098 și reformat, în 1113, de Sf. Bernard, ajungînd centrul unei importante mișcări reformiste — susține idei care se apropie adesea de cele ale lui Occam. Un mare număr dintre tezele sale, extrase dintr-un *Comentariu* la *Sentințe*, au fost condamnate în 1347. El distinge două ordine de evidență: cea rezultînd din evidența principiului contradicției și cea rezultînd din experiență, această din urmă evidență împărțindu-se și ea în două: evidența experienței interne și evidența experienței externe. Prima experiență internă a omului este cea a propriei existențe, din care decurge evidența existenței a ceva general, căci, potrivit unei observații făcute încă de Augustin, chiar dacă te-ai îndoi de propria existență, trebuie să exiști pentru a te putea îndoi. Confirmarea unei asemenea experiențe interne se bazează pe principiul contradicției, fiind prin urmare infailibilă. Potrivit concepției lui Mirecourt, și experiența externă este

nemijlocită, obiectul ei fiind cunoscut prin intuiție. În acest caz, ne aflăm în fața unei evidențe naturale *(evidentia naturalis)*, care nu este tot atît de necondiționată ca cea bazată pe principiul contradicției, căci poate fi afectată de un miracol divin, dar care este totuși suficientă pentru ca o știință a naturii sprijinită pe cunoștințe empirice să fie posibilă (É. Gilson). Mirecourt subliniază, cu o forță extremă, rolul voinței și arbitrarului divin, afirmînd chiar că Dumnezeu poate face ca lumea să nu fi existat niciodată. El susține, de asemenea, că Dumnezeu nu poate înfăptui răul și nici face ca răul să se întîmple, totuși poate face ca cineva să păcătuiască și să fie păcătos *(Idem)*.

Contemporanul lui Occam, Nicolaus de Autrecourt (de Autricuria), membru al Sorbonei (decedat după 1350), a fost silit în 1247 să-și ardă o parte din lucrări în fața plenului Universității din Paris. Autrecourt a fost denumit un Hume al evului mediu din cauza criticii sale împotriva conceptului de substanță și a celui de cauzalitate. El considera problematică existența lumii exterioare și afirma că argumentele tradiționale pentru existența lui Dumnezeu sînt lipsite de orice valoare (N. Grabmann). În cosmologie, a reînnoit atomistica (K. Vorländer). Ducînd, în teoria cunoașterii, principiile occamiste pînă la consecințe extreme, Autrecourt nu recunoaște drept absolut sigure decît cunoștințele nemijlocit evidente. O asemenea evidență nu poate fi dată decît fie de constatarea experimentală, fie de afirmarea identității unui lucru cu el însuși. Respingînd concepția aristotelică a substanței, Autrecourt acceptă atomismul epicureic. După el, în natură nu există decît un singur fel de mișcare, cea a schimbării locului. În generarea și distrugerea corpurilor, atomii se asociază în așa fel, încît formează corpurile și se disociază cînd aceste corpur se dezagregă. Chiar lumina se explică printr-o mișcare corporală ș transmiterea ei, afirmă Autrecourt, necesită un anumit timp. Autrecourt reia și accentuează și alte teze occamiste, de exemplu, negarea finalității lumii și recunoașterea posibilității ca lumea să fie eternă. Potrivit concepției sale, sufletul uman constă dintr-un anume spirit: intelectul, și dintr-un altul: simțul. Intelectul și simțul continuă să existe cînd atomii care alcătuiesc corpul uman se dezagregă — o garanție a nemuririi și chiar a existenței și răsplătirii și pedepsei care îi aș-

teaptă pe cei buni, respectiv pe cei răi, căci la cei drepţi intelectul şi simţul se găsesc într-o stare de bună dispoziţie cînd sufletul părăseşte corpul, dar la cel păcătos dispoziţia lor va fi rea şi această dispoziţie se păstrează aşa cum este pînă cînd printr-o altă combinaţie de atomi corpul va fi reconstituit (E. Gilson). În concepţia lui Autrecourt, fundamentul cunoaşterii este, ca şi la Occam, cunoaşterea intuitivă, caracterizată printr-o mai mare claritate decît cea abstractivă (N. Abbagnano). Dar cunoaşterea intuitivă nu constituie adevărul absolut, căci ultima certitudine pe care omul o poate atinge nu implică un adevăr absolut, ci numai un grad mai mare de probabilitate — o concepţie care reprezintă o dezvoltare însemnată a occamismului. Astfel Autrecourt ajunge să nu recunoască cunoaşterii demonstrative valoarea pe care i-o acordau vechii scolastici. În critica sa, el se referă la principiul contradicţiei, care, după el, garantează certitudinea ce poate fi obţinută în demonstraţie. Dar, pe baza acestui principiu nu se poate infera că dacă un lucru există trebuie să existe şi un lucru diferit, ca efect al primului. De aceea, după el, principiul cauzalităţii nu este fundat pe principiul contradicţiei şi în consecinţă nu posedă certitudine, ci numai probabilitate. De asemenea, cu referire la substanţă, noi nu cunoaştem decît accidentele, dar de la accidente nu putem urca la substanţă, căci dacă substanţa este ceva diferit de obiectele simţurilor şi de experienţa noastră internă, este cu neputinţă să-i afirmăm realitatea, tocmai pentru că de la existenţa unui lucru nu putem conchide existenţa altuia. O consecinţă a afirmaţiei că pornind de la existenţa unui lucru, nu se poate conchide existenţa altuia, este că demonstrarea existenţei divinităţii nu poate fi sprijinită pe principiul cauzalităţii şi, în consecinţă, pentru Autrecourt, propoziţiile Dumnezeu există şi Dumnezeu nu există sînt echivalente. De asemenea, existenţa divinităţii nu poate fi sprijinită nici pe argumentul finalităţii, nici pe cel al perfecţiunii, astfel încît afirmarea acestei existenţe nu poate fi fundamentată decît pe credinţă.

Printre cei mai însemnaţi elevi direcţi ai lui W. Occam se află Jean Buridan, născut la Béthune, Franţa (aprox. 1300—aprox. 1358). A fost rector al Universităţii din Paris în 1328 şi 1340. Deşi interesat de problemele teologice s-a preocupat mai mult cu probleme logice,

psihologice şi fizice. Este autor al unor *Summulae logicae* şi al unor scrieri privind *Fizica*, *Metafizica*, *Etica* şi *Politica*. În concepţia lui Buridan, care îl urmează aici pe Aristotel, ştiinţa îşi datoreşte unitatea unităţii obiectului ei — sau subiectul ei cum se exprimă evul mediu — acest subiect fiind un termen *(terminus)*. Buridan defineşte termenul — la fel cu Occam — drept un cuvînt care în propoziţie stă în locul (supponit pro) a ceva. După el, esenţa unui lucru poate fi concepută în două moduri diferite: fie printr-un concept care este indiferent mai multor indivizi şi este desemnat prin nume comune, fie printr-un concept apropriat unui singur individ şi care este desemnat prin nume proprii. Numele, fie comun, fie propriu este un nume de intenţie primă *(nomen primae intentionis)*, adică un nume care semnifică o existenţă reală. Numele comun desemnează individul în forma sa *(individuum pro forma)*, numele individual îl desemnează ca subiect concret *(individuum pro subjecto)*. Dacă nu mai considerăm ca obiect al gîndirii individul ca atare sau în forma sa, ci indiferenţa faţă de mai multe subiecte individuale, gîndirea noastră nu mai poartă asupra realului concret, ci asupra unui universal, adică asupra unei speciі sau a unui gen. Universalul poate fi sesizat fie ca semnificînd prin modul universal lucruri reale — indivizi cuprinşi în specie *(universale pro subjecto)*, fie ca semnificînd însuşi modul universal *(universale pro forma)*. În concepţia lui Buridan, logica se referă, la fel ca la Aristotel, la conceptele de intenţie secundă — adică la conceptele de concepte, în timp ce ştiinţa la concepte care desemnează indivizii în ei înşişi sau în formele lor — la conceptele de gradul întîi. Aşadar, ştiinţa se referă întotdeauna la subiecte concrete, pe care le studiază pe baza principiului contradicţiei. Pentru Buridan, cunoaşterea sensibilă este superioară celei intelectuale, în măsura în care numai prima este instrumentul pentru a atinge lucrurile în determinările lor efective şi punctul de plecare al cunoaşterii intelectuale (N. Abbagnano). În acelaşi spirit, Buridan accentuează teza occamistă că revine corpului însuşi să gîndească, declarîndu-se înclinat să considere intelectul drept o formă materială care se dezvoltă din potenţa materiei *(educta de potentia materia) (Idem)*. În opera lui Buridan este accentuat interesul pentru fizică, considerată ca ştiinţă empirică. Pentru a rezolva

problema mişcării unui mobil — în legătură cu care Aristotel susţinea că orice mobil presupune un motor deosebit de mobilul însuşi — Buridan propune ipoteza că motorul imprimă mobilului un elan *(impetus)* proporţional cu viteza cu care motorul mişcă mobilul şi cu cantitatea de materie a corpului care îl primeşte (É. Gilson). Elanul imprimat corpului mişcat scade fără încetare şi, în cele din urmă, cedează gravitaţii şi acesta cade spre locul său natural — o explicaţie care poate da seama de toate fenomenele pe care Aristotel nu a reuşit să le explice în acest domeniu. Buridan aplică această doctrină şi mişcărilor stelare. Ele pot fi cauzate de un *impetus* dat de divinitate, care se păstrează pentru că nu este slăbit sau distrus de forţe contrare, explicaţie care face inutilă existenţa inteligenţelor motoare, cu ajutorul cărora explica Aristotel mişcările cereşti. Expresiile pe care le foloseşte Buridan pentru descrierea şi explicarea mişcării unui corp sînt uneori atît de precise încît ar putea fi înlocuite mental cu formule algebrice echivalente. El a ajuns foarte aproape de noţiunea care va fi cea de *impeto*, la Galileo Galilei, şi de cea a cantităţii mişcării, la Descartes, presimţind astfel fundamentele dinamicii moderne. (É. Gilson). În problema libertăţii voinţei, Buridan consideră că voinţa este deosebită de dorinţa senzorială, ca şi de cea intelectuală. Voinţa este activă sau pasivă, după cum este pusă în mişcare de intelect sau este un adevărat liber arbitru, care se decide complet independent. Această ultimă libertate este cea a opoziţiei *(libertas oppositionis)* şi aparţine omului numai dacă acesta atinge libertatea etică finală *(libertas finalis ordinationis)*, în legătură cu care intelectul are o anumită influenţă. Animalele nu posedă nici un fel de libertate şi îşi urmează pur şi simplu instinctele. Un măgar aflat între două braţe de fîn şi care ar fi solicitat în mod egal de ele, nu s-ar putea decide pe care să-l aleagă şi ar muri de foame. Acest exemplu, devenit între timp celebru, nu se regăseşte în scrierile lui Buridan, fiind poate pus pe seama sa de către adversarii săi. În fapt Buridan consideră că alegerea voinţei urmează în mod necesar judecata intelectului. Între două bunuri, unul mai mare, altul mai mic, voinţa se decide în mod necesar pentru bunul mai mare. Dar dacă este vorba de două bunuri egale, recunoscute cu evidenţă ca atare, voinţa nu se poate decide. Acesta este chiar cazul „măgarului“.

Totuşi Buridan nu neagă libertatea voinţei, deşi este determinată de prezenţa unei judecăţi evidente a intelectului, ci o înţelegere numai în sensul că voinţa ar putea suspenda sau împiedeca judecata intelectului (N. Abbagnano). Buridan cultivă logica occamistă, schimbînd însă întrucîtva terminologia. În concepţia sa, adevărul stă în sesizarea simplă *(simplex aprehensio)*, prin care obiectul este sesizat cu ajutorul unui „concept nominal“ *(conceptus nominalis)* — de fapt descoperirea mediului — *inventio medii* — căreia Aristotel i-a acordat o atenţie foarte mare — şi care a constituit o problemă importantă pentru scolastici, pare-se destul de dificilă, întrucît figura prin care se arată modul de a proceda era numită „puntea măgarilor“ (A. Dimitriu). În problema paradoxelor numite insolubilia — care potrivit poziţiei generale a logicienilor din evul mediu erau considerate rezolvabile, deşi numai cu mare dificultate — Buridan propune soluţionarea paradoxelor prin analizarea cu atenţie a cuvîntului *simul*, adică prin specificarea părţii timpului în care este plasată fiecare propoziţie afirmată. Astfel propoziţiile de tipul „Socrate este viu“ şi „Socrate este mort“ nu mai sînt contradictorii, dacă nu confundăm intervalele de timp între ele, deoarece, de exemplu, prima aparţine unui interval al trecutului, iar a doua unui interval de timp posterior aceluia. Într-un paradox ca cel alcătuit din propoziţiile „Platon spune falsul“ şi „Socrate spune adevărul“, paradoxul dispare dacă se adaugă acestor propoziţii timpul în care sînt valabile. În consecinţă astfel de propoziţii nu pot fi considerate ca adevărate sau false decît în mod empiric, la un moment dat; se ajunge la contradicţie numai dacă valoarea lor de adevăr este considerată în afara timpului (*Idem*).

Nicolaus de Oresme, originar din Normandia (născut prin 1325 şi decedat în 1382, ca episcop de Lisieux), a studiat la Paris şi a fost unul dintre cei mai însemnaţi premergători ai ştiinţei moderne, preocupările sale extinzîndu-se de la matematică, fizică, astronomie, pînă la economie politică şi filosofie. Scriind în latină şi franceză este socotit drept unul dintre primii scriitori care au mlădiat limba franceză pentru a corespunde necesităţilor de expunere în domeniul filosofiei şi al tehnicii, acest merit revenindu-i lui, şi nu lui R. Descartes, cum

se crede de obicei (É. Gilson). I se datoresc traduceri în franceză din operele lui Aristotel, o *Carte de politică*, o *Carte numită economică* şi mai ales tratatul *Despre originea, natura şi mutaţia monedelor* — un studiu care îl face să ocupe primul loc printre economiştii secolului al XIV-lea. Dar cele mai importante contribuţii ale lui Oresme rămîn cele din domeniul fizicii şi astronomiei. El a întrezărit legea căderii corpurilor, înaintea lui Galileo Galilei, a folosit coordonatele şi a exprimat principiile fundamentale ale geometriei analitice, înaintea lui Descartes, şi a afirmat mişcarea diurnă a pămîntului — dealtfel cunoscută la Universitatea din Paris în vremea studiilor lui Oresme — cu o claritate şi precizie care depăşesc cu mult ceea ce va scrie Copernic despre acelaşi subiect (P. Duhem, *apud* É. Gilson).

Albert de Saxonia, denumit şi Albertutius, Albertus Parvus (Albert cel Mic), a studiat şi predat la Universitatea din Paris, al cărui rector a fost în 1357. În anul 1365, a fost primul rector al universităţii nou înfiinţate la Viena. A decedat în 1390, după ce în 1366 fusese numit episcop de Halberstadt. În scrierile sale a reprezentat occamismul în domeniul logicii şi al ştiinţelor naturii. El propune o soluţie a problemei insolubilelor pe baza regulei că niciodată partea nu poate să echivaleze întregul a cărui parte este. Ideea lui Albert apare sub o nouă formă în timpul nostru, emisă de Russell şi dezvoltată de Carnap, Tarski etc., după care pentru a evita paradoxurile logico-matematice nu este permis să se definească un membru al unei colecţii prin colecţia care îl cuprinde ca membru (A. Dimitriu).

Un puternic curent de preocupări logice printre adepţii lui Occam s-a manifestat la Universitatea din Oxford, mai ales la Merton College, unde acest tip de studii a fost iniţiat de Thomas Bradwardine. Wilhelm Heytesbury (decedat în 1380) a fost maestru la Merton College şi cancelar al Universităţii din Oxford în 1371. Principalele sale scrieri sînt *Regulae solvendi sophismata* (Reguli pentru soluţionarea sofismelor) şi o culegere de *Sophismata*. În studiul sofismelor de către Heytesbury, un rol important îl joacă conceptul de „infinit sincategorematic“, tratat de logicienii terminişti pe baza studiului de logică al lui Petrus Hispanus. Prin infinit sincategorematic se înţelege o

cantitate care poate fi lipsită mai mult sau mai puţin de orice cantitate dată — un concept fundamental pentru matematicile moderne, mai ales pentru calculul infinitesimal (N. Abbagnano).

Dar opera cea mai faimoasă apărută în cadrul acestor precupări de logică este *Liber calculationum (Cartea calculelor)*, a lui Richard Swineshead (numit şi Suseth sau Suset), activ în al doilea sfert al secolului al XIV-lea. Datorită scrierilor sale, printre care se află un *Comentariu* la Sentinţe, un *De motu coeli (Despre mişcarea cerului)*, *Insolubilia*, Swineshead a fost denumit în cele două secole următoare *Calculatorul*. Şcoala logicienilor de la Oxford şi-a găsit numeroşi adepţi şi în Italia, timp de mai mult de un secol.

Una dintre cele mai importante figuri ale secolului al XIV-lea este Petrus d'Ailly (Allyacco sau Petrus de Alliafo; 1350—1425), care a scris foarte importante tratate de logică. A fost cancelar al Universităţii din Paris, episcop şi cardinal. Printre lucrările sale se amintesc *Comentariul* la *Sentinţe*, principala sa operă, *Comentariul* la *Consolatio Philosophiae*, a lui Boethius, şi la *Meteora*, a lui Aristotel, un tratat special despre *Insolubilia* în care oferă o soluţie proprie a acestei probleme, precum şi lucrarea geografică *Imago mundi (Imaginea lumii)*. El încearcă să întemeieze mai în amănunt afirmaţia lui Occam că lucrul cel mai sigur este cunoaşterea de sine, mai sigură în special decît percepţia obiectelor exterioare, căci divinitatea poate nimici obiectele exterioare, fără să ne lipsească de sensibilitatea noastră subiectivă. De asemenea, accentuează puternic primatul voinţei, dar recunoaşte o colaborare a cunoaşterii la luarea deciziei (K. Vorländer). Potrivit concepţiei sale, filosoful nu poate folosi decît raţiunea naturală. După el, din punctul de vedere al raţiunii, existenţa divinităţii este numai probabilă, în consecinţă, afirmarea ei aparţine exclusiv credinţei (N. Abbagnano).

Elev şi urmaş al lui Petrus d'Ailly, căruia îi succede în 1295, în calitate de cancelar al Universităţii din Paris, a fost Jean Gerson, supranumit „Doctor Christianissimus“ (1363—1429), mai mult teolog, decît filosof, şi autor al unor scrieri teologice şi filosofice. Interesul său fundamental mergînd spre mistică (N. Abbagnano), el urmăreşte un acord între scolastica occamistă şi „teologia mistică“, bazată pe

trăirea divinității. Datorită prețuirii *Evangheliei*, credinței, pocăinței și evlaviei, a fost considerat ca fiind unul dintre „prereformatori" (K. Vorländer). El critică platonismul radical al teologiei naturale, ceea ce explică adeziunea sa la occamism (É. Gilson). Jean Gerson concepe logica în mod nominalist și pretinde ca teologia să-și construiască o logică proprie (A. Dimitriu). După Petrus d'Ailly și Jean Gerson, Universitatea din Paris a rămas centrul nominalismului și al occamismului, adică al „căii moderne". În 1473, Ludovic al XI-lea a interzis doctrina lui Occam și a nominaliștilor care i-au urmat, dar orice prohibiție a nominalismului a fost anulată în 1481 (cf. N. Abbagnano).

Și în Germania nominalismul a găsit numeroși adepți. Printre ei se relevă Marsilius de Inghen (decedat în 1396), elev al lui Buridan și rector al Universității din Paris în 1361 și în 1375. Ulterior, a fost rector al Universității din Heidelberg. Printre altele a fost autorul unor lucrări explicative și al unor comentarii la logica terministă (A. Dimitriu), dar terminismul său nu-l angajează mai mult în scepticism decît pe Buridan (É. Gilson). În concepția sa, demonstrația matematică este incapabilă să dovedească existența divinității, această dovadă rămînînd în sarcina metafizicii și a credinței *(Idem)*.

Coleg al lui Marsilius de Inghen la Paris, unde predă filosofia din 1363, apoi teologia, din 1376 pînă în 1383, este Heinrich din Heinbuch, pe care îl regăsim rector al Universității din Viena, în 1384. Moare în acest oraș, în 1397. Opera sa variată cuprinde comentarii asupra *Genezei*, tratate de fizică, de economie, precum și scrieri în legătură cu schisma din 1378 și tratate de ascetică. El s-a ocupat și cu probleme de matematică, fizică și astronomie.

Prietenul lui Marsilius, Heinrich Totting de Oyta (decedat în 1397), după ce a predat la Paris și la Praga, a profesat teologia la Viena. Printre scrierile sale se află un tratat despre Porfir: *Questiones logicae super Porphyrium* (A. Dimitriu).

Dar cel care a contribuit în cea mai mare măsură la răspîndirea averroismului în Germania a fost Gabriel Biel (decedat în 1495). A studiat la Heidelberg și la Erfurt și a predat la Universitatea din Wittenberg, profesînd „logica nouă". Partizanii săi la Wittenberg au fost denumiți „gabrieliști". Scrierile lui Biel au avut influențe asupra lui Martin Luther și asupra lui Melanchthon.

MISTICA SPECULATIVĂ GERMANĂ

Consecința inevitabilă a procesului din ce în ce mai evident al destrămării scolasticii, inițiat de Duns Scotus, și profilarea unei antiteze din ce în ce mai accentuate între capacitățile naturale ale omului și afirmațiile religioase, lipsite de un fundament rațional — căci ele nu sînt nici evidente, nici demonstrabile — este aducerea pe primul plan în cadrul preocupărilor teologice și filosofice a problemei valorii credinței ca atare. Dacă credința nu poate găsi nici un sprijin în cercetarea rațională, justificarea ei nu mai poate fi încercată decît prin postularea posibilității unei relații directe între creatură și creator pe o altă cale decît cea a rațiunii, și anume, pe calea oferită de misticism, care afirmă putința comunicării spirituale a omului cu divinitatea, mai ales prin contemplare, extaz și revelație. Cum această cale mistică avea nevoie ea însăși de o justificare, s-a recurs în acest scop la conceptele scolastice, bineînțeles modificate în limita posibilului, pentru necesitățile cauzei. Prin aceste strădințe care depășesc simpla descriere a înălțării omului spre divinitate și încearcă o analiză a însăși posbilității și fundamentelor acesteia, s-a ajuns la curentul mistic denumit „speculativ", promovat în primul rînd de misticii germani (N. Abbagnano). Expresia „mistică germană" se referă în special la Meister Eckhart și la cercul lui, unde a luat naștere această mistică, prelungindu-se, după părerea unora, pînă în filosofia lui G.W.F. Hegel, unde și-ar fi găsit împlinirea (E. Vorländer).

Pe plan filosofic, mistica speculativă a fost pregătită de orientarea neoplatonică în teologie și metafizică, cu multe rădăcini în gîn-

direa lui Albert cel Mare și în cea a lui Ulrich din Strasbourg, denumit și Ulrich Engelbrech sau Ulricus Engelberti (decedat în 1277). Acesta, elev direct al lui Albert cel Mare, crede că teologia este o adevărată știință a credinței, adică o știință al cărei conținut devine obiect de intelecție (É. Gilson). Ca știință a credinței, teologia presupune principii prime și universale, evidente prin ele însele și independente de credința însăși, anterioare articolelor de credință. În ontologia lui Ulricus, se constată influențe ale gîndirii neoplatonice. Pentru el, existența – care este un gînd divin actualizat – este primul dintre lucrurile create și constituie forma tuturor celor ce vin după ea. În gnoseologie, Ulricus afirmă că divinitatea este adevărul suprem și cauza tuturor celorlalte adevăruri *(Idem)*.

Cel mai important reprezentant al misticii speculative a fost Dietrich de Freiberg, denumit și Theodoricus Teutonicus de Vriberg (circa 1250–1310), autor al unor numeroase opere de metafizică, logică, psihologie, fizică, optică. Dietrich este un spirit științific în sensul modern al cuvîntului și a propus o teorie explicativă a curcubeului, rezolvînd astfel o problemă socotită în optica evului mediu ca deosebit de dificilă (K. Vorländer). Construcția geometrică a soluției sale nu este pe de-a întregul corectă, dar el a fost primul care a înțeles că curcubeul rezultă dintr-o refracție simplă și una dublă și că fiecare picătură dă naștere unui spectru solar complet (É. Gilson). Și Dietrich este preocupat de stabilirea caracterului științific al teologiei. Sursa sa filosofică principală este Proclus, dar speculația sa se leagă, în general, de tradiția augustiniană. În același timp, misticismul său este fundat pe doctrina aristotelică a intelectului activ, pe care îl socotește partea cea mai profundă a spiritului uman, – *abditum mentis* – principiul care susține întreaga activitate spirituală a omului și este sediul adevărului imuabil, care – cum spune Augustin – servește ca normă a cunoașterii umane. Pentru Dietrich, intelectul posibil rămîne doar o posibilitate lipsită de orice natură pozitivă. Spre deosebire de Toma din Aquino, Dietrich crede că speciile inteligibile nu ajung în minte prin abstracție, ci, așa cum susținea Avicenna, prin acțiunea intelectului activ. Acesta fiind o emanație a divinității, Dietrich acceptă doctrina augustiniană a iluminării divine (N. Abbagnano).

O importanță deosebită din punct de vedere religios și filosofic revine în secolul al XIV-lea predicilor germane ale dominicanilor, ale căror influențe s-au resimțit pînă în secolul al XIX-lea, de exemplu, la F.W. Schelling (K. Vorländer). O asemenea orientare apare și în predicile franciscanului David din Augsburg și ale elevului acestuia Berthold din Regensburg. În acea vreme se manifesta și o puternică tendință religioasă, reprezentată de femei în general, dar mai ales de cele care aparțineau ordinelor călugărești. Printre acestea, o figură dominantă a fost Mechtild din Magdeburg – aprox. 1212–1285 – *(Idem)*.

Dar personalitatea care a întemeiat propriu-zis mistica germană, reprezentînd totdeodată punctul ei culminant, a fost Meister Eckhart.

MEISTER ECKHART

Johann Eckhart sau Eckehart (denumit Meister Eckhart) s-a născut la Hochheim, în Turingia, în jurul anului 1260. A făcut parte din ordinul dominican. A studiat la Köln, unde se presupune că a fost elevul lui Albert cel Mare, apoi a obţinut, în 1302, licenţa în teologie la Paris. După terminarea studiilor şi obţinerea titlului de doctor a predat la Paris, a condus şcoala teologică din Strasbourg, apoi a fost profesor la Köln. În 1326 i s-a intentat un proces, acuzat fiind de erezie. Eckhart şi-a retras condiţionat concepţiile, apelînd în acelaşi timp la papă. A decedat în 1327, cu doi ani înainte de publicarea bulei papale (27 martie 1329), prin care se condamnau 28 de propoziţii din opera sa. Meister Eckhart a fost autorul unui *Opus tripartitum* — cea mai importantă lucrare a sa —, al unor *Questiones*, în limba latină, şi al unor predici şi tratate în limba germană. Adresîndu-se comunităţii germane în limba acesteia, Eckhart a fost primul filosof de limbă germană, ceea ce a făcut să fie comparat cu Dante, spunîndu-se că aşa cum Dante a creat spiritului Italiei folosind limba italiană, Eckhart a creat spiritul Germaniei, folosind propria ei limbă (K. Vorländer).

Explicaţia procesului intentat contra lui Eckhart şi a condamnării sale este dată de istoriografia filosofică marxistă pe baza faptului că el reprezenta, ca teoretician, grupurile ţărăneşti şi plebeiene care activau în timpul său, precum şi a acuzaţiei care i s-a adus că ar fi ademenit un mare număr de oameni din Germania şi din alte părţi, făcîndu-i să creadă în multe erezii a căror răspîndire ar fi stimulat-o

(H. Ley). Se considera chiar, uneori, că Eckhart ar fi preluat o parte importantă a învăţăturilor sale de la beguarzi [1]. După sentinţa papală din 1329, doctrina lui Eckhart a fost dată uitării şi a fost redescoperită de-abia la începutul secolului al XIX-lea, fiind interpretată în cele mai variate feluri *(Idem)*. În general opera lui Eckhart este socotită o încercare — cea mai mare din evul mediu — de a justifica credinţa, prin stabilirea unei legături de esenţă între lumea naturală şi cea supranaturală, între om şi divinitate (N. Abbagnano).

Punctele fundamentale ale metafizicii eckhartiene reies chiar din cele 28 de propoziţii la care se referă bula papală de condamnare. Ele afirmă: eternitatea lumii create de divinitate; transformarea, în viaţa eternă, a naturii umane în natură divină; perfecta identitate între omul sfînt şi divinitate; unitatea perfectă şi indistinctă a divinităţii; inexistenţa creaturilor ca atare; valoarea indiferentă a operelor externe; apartenenţa sufletului la intelectul necreat *(Idem)*.

În concepţia lui Eckhart, înainte de creaţie Dumnezeu este nimic în nimic şi numai în natura creată (naturată) ajunge Dumnezeu la conştiinţa de sine însuşi (H. Schmidt). Astfel, pentru el, Dumnezeu nu înseamnă existenţă, ci cunoaştere (H. Ley). În acest sens şi analizînd în perspectivă marxistă scrierea lui Eckhart *Questiones* — rezultat al activităţii sale didactice la Paris, al cărei conţinut, deşi teologic, în formă, este opus scolasticii şi conţine idei averroiste — se constată că, de fapt, Eckart susţine ideea primatului materiei, iar într-o lucrare ulterioară fundamentează identificarea panteistă a materiei cu Dumnezeu *(esse est Deus)*.

---

[1] Beguarzii erau, în evul mediu, o asociaţie pseudo-mistică, care a ajuns să dobîndească o influenţă politică şi religioasă asupra maselor. Activitatea lor principală a fost de natură meşteşugărească, dar beguarzii se preocupau şi de opere sociale, ca îngrijirea bolnavilor etc., fără să adopte însă forme de ordin eclasiastic. Doctrina lor era raţionalistă şi iluministă. Începînd din a doua jumătate a secolului al XII-lea şi în secolul al XIII-lea, beguarzii au fost consideraţi eretici. Totodată, au început să aibă importanţă, mai ales în Ţările de Jos, asociaţiile de beguini care activau în acelaşi sens. Aceste asociaţii, formate mai ales din femei aveau ca ocupaţie principală filatura. Ele trăiau într-un fel de mînăstiri: beguinajele (H. Ley).

Pentru a stabili posibilitatea raportului dintre om și lumea supranaturală, dintre om și dumnezeire, Eckhart apelează la conceptele și principiile tradiționale ale scolasticii și în special la doctrina lui Toma din Aquino (N. Abbagnano). El admite analogicitatea existenței și distincția reală dintre existență și esență, dar folosește aceste idei numai pentru a nega orice realitate a creaturii ca atare și a reduce existența ei la existența lui Dumnezeu — o reducere care permite afirmarea coerenței și unității esențiale a lumii cu divinitatea, tot ceea ce este în afară de Dumnezeu fiind nul. Dumnezeu fiind unitatea totală și absolută a existenței, el este negația oricărei existențe particulare, determinate și multiple. Ca atare, însuși numele său nu poate fi exprimat, afirmă Eckhart, apelînd aici la teologia negativă a lui Dionisie Areopagitul, la care s-a referit și Scotus Eriugena la începutul scolasticii *(Idem)*.

În concepția lui Eckhart, omul trebuie să tindă spre divinitate și acest lucru îl poate face datorită naturii sufletului său a cărui esență este raționalitatea. Sufletul este creat și multiplu sub aspectul înzestrării sale cu facultăți, dar este necreat și etern prin raționalitatea sa. Raționalitatea este cetățuia sufletului, *scînteia* din focul divin ajunsă la el. Numai prin această scînteie se ridică omul deasupra oricărei activității senzoriale și intelectuale pînă la contemplație. Învățătura lui Eckhart despre scînteia necreată și eternă, concept care își are proveniența la Averroes și Alexandru din Halles, a fost un element central pentru toate conceptele eretice care s-au inspirat din Eckhart *(Idem)*.

În ceea ce privește conceptul de contemplație, la Eckhart, ea este o ne-cunoaștere, o ne-știință, dar numai ea este posesiunea adevărului adevărat, numai ea este credință. Pentru a o atinge, omul trebuie să înlăture tot ceea ce aparține creaturii, să moară ca creatură pentru a face să trăiască în el numai existența eternă a divinității. După Eckhart, operele externe nu contribuie prea mult la această naștere a omului în Dumnezeu, mai mult contribuie la ea operele interne, adică aprofundarea legăturii cu Dumnezeu, care iubește sufletele însești, nu operele externe (N. Abbagnano). Totuși, simpla contemplativitate, rămînerea inertă în extaz, îi apare lui Eckhart o expresie a egocentrismului. După el, omul nu trebuie să fugă de muncă și de treburile zilei, ci trebuie să ajungă la solitudine și „sărăcie" interioară, pentru ca, trecînd dincolo de lucruri, să ajungă să se elibereze de ele și să-l lase pe Dumnezeu să crească în sufletul său (K. Vorländer). În punctul culminant al realizării efective a legăturii sale cu divinitatea, omul devine una cu Dumnezeu, și proprietățile divinității devin ale sale. Totuși, omul va rămîne întotdeauna, sub un anumit aspect, diferit de divinitate, căci Dumnezeu este Dumnezeu prin natură, dar omul numai prin grație. Cercetătorii marxiști au subliniat că ascensiunea omului prin cunoaștere și rațiune, care este înțelesul modelării sale după divinitate, ajungînd pînă la acea *deiformitas* eckhartiană, este concepută de mistica plebeiană ca o adevărată democratizare a cerului, doctrina lui Eckhart constituind o reabilitare teoretică a omului, prin înlăturarea poziției sale subordonate, pe care i-o rezervau dogmele teologice (H. Ley). Fiecăruia i se recunoaște conștiința capacității sale de cunoaștere și, prin aceasta, a demnității sale personale. Precum omul este capabil să devină egalul dumnezeirii, tot așa, din punct de vedere gnoseologic, capacitatea intelectului nu este limitată de nici o barieră. Pentru Eckhart, intelectul, pe diferitele sale trepte de dezvoltare, este legat de viața organică, pentru că și animalelor, deși nu-l posedă sub forma umană, le revine totuși o parte a lui *(Idem)*.

Pentru Eckhart, originea libertății se află în rațiune, voinței revenindu-i libertatea numai sub aspect formal, căci rațiunea este cea care determină voința cînd alege ceea ce este just între diferitele posibilități de acțiune. Astfel, sub aspect moral, rațiunea este cea care arată binele, căci potrivit ei se întîmplă ceea ce este bine și just. În gnoseologie, Eckhart nu apelează la teza dublului adevăr. Pentru el, adevărul este unic, căci el subordonează teologia filosofiei, socotind filosofia superioară oricărei religii *(Idem)*.

În concluzie, este Eckhart panteist sau nu? Dacă se ia în considerare separarea pe care o face între divinitate și creatură, considerată ca un pur nimic, el se află foarte departe de panteism, dar dacă se ia în considerare identitatea pe care o stabilește între esența autentică a creaturii, în primul rînd a sufletului uman, cu divinitatea, el poate fi considerat panteist (N. Abbagnano).

În problema dacă concepțiile lui Eckhart trebuie subsumate materialismului filosofic sau idealismului, trebuie să se aibă în vedere că deși, în întregul operei sale, afirmațiile referitoare la primatul materiei sînt oscilante, el dă în general, cu tot limbajul său neoplatonic, un răspuns afirmativ în legătură cu cognoscibilitatea lumii. În afară de aceasta, Eckhart a folosit tezele cele mai progresiste ale averroismului și acestea erau caracteristice, în evul mediu, pentru tendințele materialiste (H. Ley).

PREDICA CETĂȚUII

e) Am spus de mai multe ori că este o putere în suflet pe care nu o atinge nici timpul, nici carnea. Ea izvorăște din spirit și rămîne în spirit și este cu desăvîrșire spirituală. În această putere este Dumnezeu întru totul, crescînd și înflorind în toată bucuria și în toată cinstirea, în care este el în sine însuși. Atunci este aici o atît de mare bucurie, o bucurie neînchipuit de mare, încît nimeni nu este în stare să vorbească mulțumitor despre ea. Căci, în această putere a sufletului, Tatăl etern dă naștere fără încetare Fiului său etern, și anume, astfel încît ea, născînd fără separare, îi revine Fiului Tatălui și ei însăși ca fiind tocmai acest Fiu, în unica putere a Tatălui. Dacă cineva ar stăpîni o întreagă împărăție sau toate bogățiile pămîntului, și le-ar da pe toate întru voia Domnului și ar fi cel mai sărac om care a trăit vreodată pe pămînt, și Dumnezeu i-ar mai da atunci atît de multă suferință cum nu a mai dat vreodată niciunui om, și el le-ar suferi pe toate pînă la moarte, și i-ar da Dumnezeu atunci o iluminare, și anume, să privească o dată cum este el în această putere: bucuria sa ar fi atît de mare, încît toată această suferință și toată această sărăcie ar fi fost încă prea puțin. Într-adevăr, dacă apoi Dumnezeu nu i-ar mai da împărăția cerurilor, totuși, față de tot ce a suferit

pînă atunci, ar primi o răsplată mult prea mare. Căci în această putere este cuprins Dumnezeu ca în eternul Acum. Dacă spiritul ar fi tot timpul unit cu Dumnezeu în această putere, omul nu ar îmbătrîni; căci acel acum în care Dumnezeu l-a creat pe primul om, și acel acum în care ultimul om ar trebui să piară, și acel acum în care vorbesc eu în această clipă sînt pentru Dumnezeu cu totul la fel și nu este nimic altceva decît un acum. Gîndiți-vă că un asemenea om sălășluiește într-o lumină cu Dumnezeu, deaceea, pentru el nu este nici suferință, nici propășire, ci o veșnicie neschimbătoare. Într-adevăr unui asemenea om i s-a luat orice uimire și toate lucrurile se odihnesc cu însăși esența lor în el. De aceea, el nu primește nimic nou de la lucrurile viitoare și nici de la vreo întîmplare neesențială, căci el sălășluiește într-un Acum întotdeauna nou și neîntrerupt. O asemenea splendoare divină se află în această Putere.

f) Mai este și o altă putere, care este și ea incorporală; ea izvorăște din spirit și rămîne în spirit și este cu desăvîrșire spirituală. În această putere este Dumnezeu strălucind și arzînd fără întrerupere cu toată desăvîrșirea sa, cu toată dulceața și cu toată fericirea sa. Într-adevăr, în ea este o atît de mare bucurie, o bucurie care depășește orice măsură, astfel încît nimeni nu poate vorbi îndestul despre ea și nici nu se poate dezvălui. Dar spun: dacă ar fi cineva care ar privi cu rațiunea sa, doar pentru o clipă, adevărul, fericirea și bucuria care se află aici înlăuntru: tot ceea ce ar putea suferi el și tot ceea ce Dumnezeu a vrut ca el să fi suferit, toate acestea ar fi neînsemnate pentru el, sau chiar nimic; ba vă spun și mai mult: ar fi pentru el întru totul bucurie și pace.

Dacă vrei să știi cu adevărat, dacă suferința ta este a ta sau a lui Dumnezeu, bagă bine de seamă: dacă suferi pentru tine însuți, în orice fel ar fi, atunci suferința ta te doare și îți va fi greu să o înduri. Dar dacă suferi pentru Dumnezeu și numai pentru el, o asemenea suferință nu te doare și nici nu îți va veni greu să o înduri, căci greutatea o poartă Dum-

nezeu. Vă spun adevărul adevărat! Dacă ar exista cineva care ar vrea să sufere pentru Dumnezeu și numai pentru el, și ar cădea dintr-o dată peste el toată suferința pe care au îndurat-o vreodată toți oamenii și pe care o îndură întreaga lume împreună, toate acestea nu l-ar durea și nici nu i-ar fi greu să le îndure, căci greutatea o poartă Dumnezeu. Dacă cineva mi-ar pune pe grumaz un chintal, dar altul l-ar duce pe grumazul meu, atunci aș purta cu tot atîta plăcere o sută de chintale ca pe unul singur, căci nu mi-ar fi greu și nu m-ar durea. Pe scurt: orice suferă omul pentru Dumnezeu și numai pentru el, Dumnezeu face să-i fie ușor și dulce, așa cum am spus în primul meu cuvînt, cu care am început predica noastră. „A intrat Isus într-o cetățuie și a fost întîmpinat de o fecioară, care era femeie“ (Luca II). Din ce pricină? Trebuia neapărat să fie așa, ca ea să fie fecioară și în același timp femeie. Pînă acum v-am spus că Isus a fost întîmpinat, dar nu v-am spus ce este cetățuia. Despre ea voi vorbi acum.

g) Am spus, cîteodată, că se află o putere în suflet și că numai această putere este liberă, uneori am spus că este un scut al spiritului, alteori am spus că este o lumină a spiritului și altădată am spus că este o scînteie. Acum însă zic: nu este nici una, nici alta; totuși este un Ceva aflat mai sus ca toate acestea decît este cerul față de pămînt. De aceea o numesc acum într-un fel mai nobil decît am numit-o vreodată; dar ea dezminte chiar și această noblețe și această particularitate, pentru că se află cu mult deasupra lor. Este liberă de orice nume și lipsită de orice formă, liberă cu totul, așa cum este liber Dumnezeu în sine însuși. Este tot atît de deplin una și simplă, cum este Dumnezeu însuși unul și simplu, astfel încît în nici un fel nu ești în stare să o privești. În această putere despre care am vorbit, în care este Dumnezeu îmbobocit și deschizîndu-se în floare în toată dumnezeirea sa precum și spiritul în Dumnezeu, tocmai în această putere este Tatăl, dînd ființă Fiului său născut, în mod tot atît de real ca și în sine însuși; căci el trăiește cu adevărat

în această putere, și spiritul dă naștere împreună cu Tatăl Fiului născut și lui însuși ca Fiu, și el este însuși Fiul în această lumină, și este adevărul. Dacă ați putea sesiza cu inima mea, ați înțelege bine cele ce spun, căci este adevărat și adevărul însuși o afirmă.

Acum priviți și aflați! Atît de una și de simplă este cetățuia din suflet, despre care vorbesc și la care mă refer astăzi, și depășește atît de mult toate felurile de a fi, încît această putere nobilă, despre care am vorbit, nu este demnă să privească nici măcar o singură dată, chiar numai pentru o unică clipă, înlăuntrul cetății, și nici cealaltă putere, despre care am vorbit, și care este Dumnezeu scînteind și arzînd în toată plinătatea sa și cu toată bucuria sa, nici ea nu are îngăduința să privească vreodată acolo înlăuntru. Atît de deplin una și simplă este această cetățuie și depășește atît de mult toate felurile de a fi și toate puterile acest unul unic, încît niciodată vreo putere sau mod de a fi nu poate să o privească nici chiar Dumnezeu însuși. Acesta este întregul adevăr și atît de adevărat, cît de adevărat este că Dumnezeu trăiește! Nici însuși Dumnezeu nu privește niciodată acolo înlăuntru nici măcar pentru o clipă și nici nu a privit vreodată, în măsura în care se posedă pe sine potrivit modului de a fi și în virtutea calității persoanei sale. E bine să se înțeleagă acest lucru, căci acest unic unul este fără mod de a fi și fără particularitate. Și, de aceea: Dumnezeu nu trebuie să privească niciodată acolo înlăuntru, altfel l-ar costa toate numele sale divine și modul său propriu de a fi ca persoană. La toate acestea ar trebui să renunțe cu desăvîrșire, dacă ar privi vreodată acolo înlăuntru. Numai în măsura în care este unu simplu, fără nici un mod de a fi și fără particularitate proprie, nu este el nici Tată, nici Fiu, nici Spirit sfînt în acest sens și este totuși un Ceva care nu este nici acest lucru, nici altul. Vedeți, așa cum este el unul și simplu, vine el în acel unu pe care l-am numit o cetățuie în suflet, și acolo înlăuntru nu vine în nici un alt fel, ci numai în așa fel vine

colo înlăuntru, şi este acolo. Cu această parte este sufletul galul lui Dumnezeu, şi nu într-alt mod. Ceea ce v-am spus ste adevărat; şi pentru cele spuse pun adevărul martor i sufletul meu zălog . . .

CUM PORNIRILE SPRE PĂCAT SÎNT ÎNTOTDEAUNA FOLOSITOARE

Pornirea de a face rău, îngăduiţi-mi s-o spun, are rostul i şi aduce mult folos celor buni. Aceştia sînt de două feluri. Cîte unul nu este înclinat la greşeli, ori la niciuna despre are ar merita să vorbim. Altul cade pradă obiceiurilor rele. Prin prezenţa materială a unui lucru omul său vizibil este ţîţat la mînie, mîndrie sau sensualitate, potrivit naturii ucrului, în timp ce în puterile sale mai înalte el rămîne mpasibil şi nu ia parte la greşeală, nici la mînie, nici la oriare altă lipsă, ci îşi urăşte greşeala, care este foarte probabil o slăbiciune ereditară, deoarece mulţi oameni sînt prin firea or mîndri, colerici etc. — fără a avea nici cea mai vagă dee că săvîrşesc vreun păcat. Acest fel de om are norocul de a-şi cîştiga mult mai mult merit, răsplata sa este mult mai mare şi mult mai bună, virtutea sa mult mai preţuită decît în cazul celui dintîi. Căci virtutea desăvîrşită vine prin străduinţă, sau — ca să folosim cuvintele Sf. Pavel „Virtutea este desăvîrşită în slăbiciune".

Pornirea spre păcat nu este păcat, dar consimţirea la păcat, de exemplu, să dai frîu liber mîniei, este păcat. Desigur nici un om înţelept, dacă are puterea de a alege, nu va alege să fie eliberat de pornirea spre păcat, căci fără ea va fi întotdeauna nesigur, stăpînit de îndoieli în legătură cu ce anume trebuie să facă şi lipsit de răspundere, asemenea unei fiinţe despuiate de onoarea de a lupta şi de răsplata victoriei. Căci prin tulburarea şi prin emoţia de a face răul se nasc, în chinurile facerii, virtutea şi roadele ei. Ispita îl face pe om să lupte cu atît mai vajnic pentru cauza dreptăţii şi îl conduce cu o mînă puternică spre purtarea cuvenită; ea, ispita, este un bici crunt, care îl loveşte, ascuns după virtute. Cu cît omul este mai slab, cu atît simte mai mult nevoia de a-şi scoate puterea la lumină şi de a-şi privi laurii victoriei; căci atît virtutea, cît şi viciul sînt domenii ale voinţei.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

Della Volpe, Giovani, *Il misticismo speculativo di maestro Eckhart nei suoi rapporti storici*, Bologna, 1930.

Dempf, A., *Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk*, Leipzig, 1934.

Müller, M., *Das Seelenfünklein in M. Eckharts Lehrsystem und die Stellungsnahme der Skotisten. Wissenschaft und Weisheit*, 1935.

Pfeiffer, F., *Deutsche Mystiker des XIV-ten Jahrhunderts, t. II, Leipzig*, 1857.

Roloff, I., *M. Eckharts Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, Jena, 1934.

Seeberg, E., *M. Eckhart. Philosophie und Geschichte*, Tübingen, 1934

URMAŞII LUI ECKHART

Un elev nemijlocit al lui Eckhart a fost Johann Tauler din Strasbourg (1300–1361), un dominican a cărui doctrină, cuprinsă în predici, este în esenţă cea a maestrului său. Ca şi acesta, Tauler distinge activitatea creatoare a lui Dumnezeu de esenţa sa divină, de fundamentul său. De asemenea, el deosebeşte diversele facultăţi ale sufletului uman de substanţa ultimă a sufletului, de fondul său, care este lumina raţiunii – *apex mentis* (vîrful sufletului) al augustinienilor (É. Gilson). Ca şi Eckhart, Tauler afirmă identitatea existenţei sufletului cu existenţa lui Dumnezeu, dar atenuează doctrina maestrului său, arătînd că esenţa divină rămîne deasupra oricărei înălţimi care ar putea fi atinsă de vreo creatură (N. Abbagnano). În concepţia sa, drumul spre divinitate nu poate fi străbătut decît urmîndu-l pe Cristos, chiar împotriva dorinţelor şi înclinaţiilor personale, aşadar, prin contradicţie şi conflict. Totuşi, Tauler nu este de acord cu o asceză care ar depăşi orice măsură, căci suferinţa, – ca drum spre Dumnezeu –, ca să fie eficace, nu trebuie să fie aleasă de tine însuţi, ci să fie un destin. În doctrina lui Tauler se alătură accentul de luciditate cufundării mistice în iubirea divină, pentru ca omul credincios să ajungă pînă la „posesiunea de către Dumnezeu" (K. Vorländer).

Un alt elev al lui Eckhart a fost Heinrich Seuse, sau Suso din Konstanz, şi el faimos predicator (1300–1366). Operele sale sînt pătrunse de un intens lirism, dar nu au o prea mare originalitate speculativă. În concepţia sa, creaturile lui Dumnezeu *sînt* Dumnezeu

şi nu se disting fundamental între ele. Numai forma naturală a fiecărei creaturi este distinctă de esenţa divină, fiind în acelaşi timp diferită de cea a celorlalte creaturi. Pentru el, sufletul şi corpul sînt distincte între ele, dar nu separate, deoarece unul se află în celălalt. Unitatea omului este inferioară unităţii divinităţii, căci el are o personalitate naturală, care îl deosebeşte de Dumnezeu, astfel încît natura sa de fiu al lui Dumnezeu este numai o renaştere (N. Abbagnano). Seuse a combătut orientarea „Fraţilor (şi Surorilor) Spiritului liber", care se referă la Eckhart şi care, apelînd la ideea obţinerii „liniştii" întru Dumnezeu, susţineau indiferenţa morală a oricărei acţiuni. Seuse era un adept al „Teologiei Crucii", afirmînd valoarea suferinţei ca drum spre Dumnezeu (K. Vorländer).

J. Tauler şi H. Seuse au contribuit prin activitatea lor la răspîndirea misticismului speculativ al lui Eckhart. Astfel influenţa lui Eckhart se resimte şi într-o operă mistică, *Theologia deutsch (Teologia germană)*, aparţinînd unui autor dominican necunoscut din secolul al XIV-lea, al cărui text reproduce, adesea aproape cuvînt cu cuvînt, scrierile lui Eckhart. Această operă a fost publicată în 1518, de Luther.

În Ţările de Jos mistica a fost reprezentată de Johann de Ruysbroeck (1293–1381), prior al unei mînăstiri augustiniene de lîngă Bruxelles. Lucrările sale au fost scrise în flamandă şi au fost traduse ulterior în latină de către elevii săi. Doctrina se referă la viaţa activă, afectivă şi contemplativă a omului, prin care acesta ajunge, după el, să se cufunde în viaţa divină (É. Gilson). Ruysbroeck nu a renunţat la speculaţie, dar nu apelează la filosofie *(Idem)*.

Elevul lui Ruysbroeck, Gerhard Groote, a fundat „Frăţia vieţii în comun", din cadrul căreia a apărut celebrul Thomas a Kempis (Thomas Hamerken din Kempis, 1380–1471), autorul cunoscutei scrieri *De imitatione Christi*, în care religia este interiorizată pe plan mistic, importanţa momentelor speculative şi dialectice fiind umbrită de momentul pur religios (K. Vorländer).

NICOLAUS CUSANUS

Nicolaus Cusanus (Nicholas Kryfts sau Krebs) s-a născut la Kues, Mosela, în anul 1401, în familia unui luntraş, care îşi asigura exis-ţa cu transporturile pe apă. Crescut într-un mediu religios şi mistic, vădite amprente în întreaga lui evoluţie intelectuală, care nu i-a şorat însă permanentul interes pentru studiul naturii şi mai ales matematicilor, Cusanus a urmat şcoala Fraţilor vieţii în comun la venter, a studiat filosofia la Heidelberg, dreptul canonic la Padova obţinînd doctoratul în 1423 — şi teologia la Colonia.

Prin 1426, îl întîlnim alături de cardinalul Orsini, legatul papal Germania, acordîndu-i acestuia asistenţă juridică. În aceeaşi pe-dă, s-a născut şi interesul său pentru studiul manuscriselor clasice edievale, datorită căruia a descoperit, în 1429, douăsprezece comedii rdute ale lui Plaut, apoi o serie de alte scrieri, printre care *Involutio erae* a lui Aratus şi *Astronomia* lui Manilius.

Cusanus a luat parte — ca personaj de prim rang — la Conciliul a Basel, în 1431, transferat de Eugeniu IV la Ferrara, în 1438—1439, i la Florenţa, în 1439—1442, conciliu care a avut scopul să pre-ească unificarea creştinismului prin unirea bisericii ortodoxe cu catolică. În cursul conciliului, Cusanus a publicat, în 1443, *De cordantia catholica* — prima sa mare lucrare cu conţinut religios eologic, dar şi filosofic şi politic, în care susţinea supremaţia concilii-ecumenice faţă de papă. Peste patru ani însă, determinat de anarhia ciliului de la Basel, Cusanus va trece şi va rămîne de partea partidu-lui papal, devenind un fervent apărător al lui Eugeniu al IV-lea, pe baza principiului autorităţii ierarhice şi centralizării.

Cusanus a îndeplinit cîteva misiuni încredinţate de papă în vederea unificării şi reformării bisericii. A fost membru al delegaţiei trimise la Constantinopol, în 1437—1438, să trateze cu biserica Răsăritului reunirea cu Roma, realizată temporar, în 1439, la Conciliul de la Florenţa. În 1450, se află din nou în Germania, ca legat papal. În acelaşi an, a fost numit episcop de Brixen, după ce fusese numit cardinal, în 1448. A murit la Todi, în Italia, în 1464.

Nicolaus Cusanus, acest „cap al lui Ianus" la originile filosofiei moderne — după cum îl caracterizează cu o fericită formulă P.P. Negulescu — este unul dintre cugetătorii, poate cel mai însemnat, care reprezintă trecerea de la gîndirea evului mediu la cea a timpurilor moderne, atît pe tărîmul filosofiei şi al ştiinţei, cît şi pe cel al religiei şi teologiei. Într-adevăr, deşi punctul său de plecare continuă să fie scolastica, interpretarea pe care o dă tezelor scolastice este precumpănitor în spiritul platonicienilor şi al gînditorilor Renaşterii.

Opera fundamentală a lui Nicolaus Cusanus, cea care îl impune ca personalitate originală în istoria gîndirii europene, este *De docta Ignorantia (Despre neştiinţa ştiutoare)*, publicată în 1440, scriere care urmăreşte, în primul rînd să ofere „o teorie a cunoaşterii" (P.P. Negulescu).

După Cusanus, înţelepciunea constă în a cunoaşte limitele spiritului uman, în a-ţi da seama că cunoaşterea este neştiinţă ştiutoare. Punctul de vedere al lui Cusanus nu este însă unul sceptic, căci „neştiinţa ştiutoare" — „docta ignoranţă" — nu este un scop în sine, ci numai mijlocul de a ne apropia cît mai mult şi a întrevedea cît mai clar adevărul, pe care însă nu-l vom putea stăpîni niciodată în deplinătatea lui.

Omul îşi satisface dorinţa naturală de a cunoaşte adevărul încercînd să şi-l apropie cu ajutorul comparaţiilor, în cadrul unui *sistem de proporţii*. Astfel orice cercetare este comparativă, concluzia fiind cu atît mai nesigură cu cît sînt necesare mai multe trepte mijlocitoare între elementele comparate. Dacă distanţa dintre aceste elemente

este infinită, rațiunea umană nu-și poate atinge scopul, fiindcă nu există relație sau proporție între finit și infinit. Infinitul este un absolut și absolutul nu poate fi cunoscut nici prin relații, nici prin compa-rații. De aceea, Dumnezeul infinit, despre care vorbește Cusanus, nu poate fi înțeles, ci putem numai să ne apropiem de el pe cale rațională. De fapt, în aceeași stituație se află, după Cusanus, orice adevăr, căci adevărul este un absolut care nu admite grade; rațiunea, fiind rela-ională, nu poate ajunge niciodată la adevărul absolut. În consecință, adevărul pe care îl atinge rațiunea umană este numai o conjectură *(coniectura)*. Insuccesul rațiunii se datorește faptului că este supusă principiului noncontradicției, care statuează că două afirmații con-radictorii privind același obiect nu pot fi simultan adevărate. În ealitate, există însă o „coincidență a contrariilor" *(coincidentia op-ositorum)*, ca principiu fundamental al universului. Cu atît mai mult xistă — spune el — o coincidență a contrariilor în Dumnezeu, „maxi-umul absolut". Totuși, principiul noncontradicției poate fi depășit, ar nu folosind rațiunea, care deosebește și separă, ci cu ajutorul unei te facultăți, superioare rațiunii și mai libere decît rațiunea: *intelectul*, re ne permite să vedem coincidența opozițiilor printr-un fel de „vedere ră înțelegere". Astfel, împotriva aristotelismului și în spiritul neo-atonicilor, Cusanus propovăduiește cunoașterea mistică a principiu-i suprem al universului (P. P. Negulescu). Trebuie să observăm, tuși, că abordînd, în felul său, tema contradicției și a „depășirii" , Cusanus preanunță, oarecum, o problematică logică, care se des-șoară din plin doar la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și este anali-tă mai profund, deși de pe pozițiile idealismului obiectiv, în sis-mul filosofic hegelian.

Pentru Cusanus, ființa infinită este maximumul absolut, deoarece sedă plenitudinea perfecției. Ea este totul și nimic n-o limitează, mic nu există afară de ea care să i se opună. Fiind tot ce poate fi, este totodată maximumul absolut și minimumul absolut.

Considerînd că matematica este știința preeminentă față de toate elalte științe, căci ne oferă singurul lucru sigur pe care îl avem în nța noastră, Cusanus învederează coincidența maximumului cu mini-mul la infinit, cu ajutorul figurilor geometrice. De exemplu, în măsura

în care diametrul cercului crește, descrește curbura circumferinței. În cazul unui cerc cu diametrul infinit, circumferința este o linie dreap-tă; la infinit maximumul de rectilinealitate este identic cu minimumul de curbură — cercul infinit este identic cu linia dreaptă. Raționînd în același fel, constatăm că linia infinită este un triunghi, că acest triunghi este un cerc etc. și putem întrevedea că maximumul este, prin transpunere, față de toate lucrurile ceea ce este linia dreaptă maximă față de linii. Stabilind astfel „coincidența" figurilor geometrice unele cu altele, la infinit, Cusanus a deschis calea calculului infinitezimal, devenind un precursor al lui Leibniz și al lui Newton (P.P. Negulescu). De aceea, G. Cantor l-a putut caracteriza pe Cusanus ca fiind singurul „cap de geniu" dintre matematicienii germani sau italieni din prima jumătate a secolului al XV-lea (*apud* P.P. Negulescu).

Ca maximum absolut, Dumnezeu cuprinde toate lucrurile, el este „înfășurarea" lor *(complicatio)* și, în același timp, și „desfășurarea" lor *(explicatio)*, căci toate lucrurile purced din el. Dumnezeu trans-cende universul, dar este în același timp imanent în el. El poate fi numit cu diferite nume, ceea ce în limbajul vremii se numește „teo-logie afirmativă", dar aceasta trebuie completată cu o „teologie ne-gativă", pentru a evita iluzia că numele care îl *indică* l-ar și *cuprinde*.

Asemenea platonicienilor, Cusanus susține realitatea formelor uni-versale, cea mai universală dintre formele create fiind însăși forma universului, numită sufletul lumii, care implică în ea toate celelalte forme. În același timp însă, Cusanus socotește că existența propriu zisă este individuală, individualele fiind contracții ale formelor uni-versale, și universul însuși, ca întreg, fiind o contracție a maximumu-lui absolut.

În univers toate lucrurile sînt în acțiune și reacțiune unele cu altele, universul fiind însuși ansamblul acestor relații, desfășurarea acestei acțiuni reciproce universale pînă la infinit, căci „mașina lumii nu poate pieri" — și universul este veșnic.

În cosmologia lui Cusanus, universul nu este propriu zis infinit, ci este un maximum relativ, infinitatea aparținînd numai lui Dumne-zeu, maximumul absolut. Cusanus afirmă, în schimb, că universul nu are circumferință și deci este fără margini — o afirmație revolu-

ţionară la timpul său. Neavînd circumferinţă, universul nu are nici centru fix. Cu un secol înaintea lui Copernic, Cusanus se ridică contra geocentrismului, susţinînd o concepţie descentralizatoare, conform căreia pămîntul nu este centrul universului şi nici nu este în repaos absolut. Pămîntul nu este decît un corp cosmic ca oricare altul, care se mişcă în spaţiu cu o mişcare relativă faţă de observator. De asemenea, cu două secole înainte de Herschel, Cusanus susţine unitatea de compoziţie şi de structură a tuturor corpurilor cosmice (P.P. Negulescu).

În afară de însemnătatea metodologică pentru filosofie, pe care o acordă matematicilor, şi a concepţiei sale cosmologice revoluţionare, Cusanus a întrevăzut şi importanţa pentru ştiinţă — pentru fizică mai ales — a metodei experimentale, a măsurătorilor exacte în locul aprecierilor sensoriale lipsite de precizie.

În 1437, Cusanus a prezentat Conciliului de la Bâle scrierea *Reparatio calendari*, care a fost folosită în reforma gregoriană din 1582. De asemenea, lui Cusanus i se datoreşte prima hartă a Europei Centrale (P.P. Negulescu).

Pe planul gîndirii, Cusanus intuieşte relativitatea opiniilor şi a aprecierilor morale, — „ceea ce unul găseşte vrednic de laudă este blamabil după altul" —, condiţionată de diversitatea religiilor, sectelor şi ţărilor; o idee care îşi găseşte, peste timp, o exprimare aforistică atît de pregnantă la Pascal.

Cu toate aspectele „moderne" ale concepţiilor sale, Cusanus nu a fost un om de ştiinţă în sensul de astăzi al cuvîntului: nu a făcut niciodată el însuşi un experiment şi nici nu a participat la vreunul, iar concluziile sale nu se bazează pe date ştiinţifice propriu zise, ci pe argumente filosofice, raţionale (Jaspers). Pe de altă parte, promovînd iubirea, dorinţa subiectului de a se contopi cu obiectul, ca mijloc de cunoaştere („îl cunoaşte [adevărul] cînd l-a cuprins într-o îmbrăţişare de iubire"), gîndirea lui Cusanus transgresează limitele raţionalismului. Sub acest aspect, Cusanus priveşte înapoi spre evul mediu. Totuşi propensiunea lui faţă de antichitatea clasică, preocuparea cu ce este individual şi concret, încrederea în ştiinţă, în matematici, mai

ales, deschiderea spre nou, cultivarea stilului literar aparţin unui spirit care îl anunţă pe omul Renaşterii. Sub acest aspect, Cusanus este „vestitorul timpurilor noi" (Abel şi Rey). Sînt cele două „feţe a lui Ianus" sub care ni se înfăţişează Cusanus în istoria filosofiei. Dar „vestirea timpurilor noi" apare şi mai pregnant încă, dacă amintim înalta apreciere pe care o acordă Cusanus omului. Într-devăr, considerîndu-l pe om o imagine a Dumnezeului infinit, Cusanus socoteşte, în acelaşi timp, că prin spiritul său omul cuprinde întregul univers. Pentru Cusanus, omul este un al doilea Dumnezeu şi o a doua lume: microcosmosul (*De conjecturis*, II, *De homine*; cf. Jaspers).

DE DOCTA IGNORANTIA

CARTEA ÎNTÎI

Cap. I ÎN CE FEL „A ŞTI" ÎNSEAMNĂ „A IGNORA"

...Constatăm că, printr-un har dumnezeiesc, în toate lucrurile cîte sînt sălăşluieşte dorinţa de a fi într-un fel mai bun, atît cît le îngăduie natura fiecăruia, şi că, mai ales fiinţele înzestrate din naştere cu judecată, se străduiesc spre acest sfîrşit şi posedă instrumentele necesare pentru a-l atinge, ceea ce corespunde scopului cunoaşterii, pentru ca dorinţa să nu fie înşelată şi să-şi găsească alinarea acolo unde o atrage propria ei natură. Dacă, din întîmplare, nu aşa se petrec lucrurile, această împrejurare se datoreşte neapărat unui accident, ca, de exemplu, cînd boala falsifică gustul, sau simpla părere, raţionamentul. Pe acest temei, intelectul sănătos şi liber, care doreşte fără încetare să atingă adevărul, cercetînd totul cu grijă, îl cunoaşte, spunem noi, cînd l-a cuprins într-o îmbrăţişare de iubire, căci nu punem sub semnul îndoielii adevărul deplin ce se impune tuturor minţilor sănătoase. Ori, toţi cei ce cercetează judecă incertul comparîndu-l, cu ajutorul proporţiilor, cu un presupus

cert; orice cercetare este deci comparativă și folosește calea proporției. Iar dacă lucrul cercetat poate fi comparat cu cel presupus cu ajutorul unei reduceri proporționale nu prea mari, judecata de aprehensiune este ușoară, dar dacă trebuie să recurgem la mai multe trepte intermediare, se ivesc greutățile și osteneala; astfel, se știe că în matematici primele propoziții se reduc cu ușurință la principiile prime bine cunoscute, în timp ce următoarele sînt mai grele, din cauză că au nevoie de mijlocirea celor dintîi.

Așadar, orice cercetare consistă dintr-o proporție comparativă, ușoară sau grea; din această cauză, infinitul ca infinit, care scapă oricărei proporții, este necunoscut. Fără îndoială, proporția care învederează potrivirea dintre un lucru și alteritate nu poate fi înțeleasă fără ajutorul numărului. De aceea, numărul cuprinde tot ce este susceptibil de proporții. Prin urmare, el nu creează o proporție numai în cantitate, ci în tot ceea ce, într-un fel oarecare, prin substanță sau prin accident, poate să concorde sau să difere. Din acest motiv, Pitagora credea cu tărie că totul este constituit de forța numerelor și poate fi înțeles prin ele.

Or, precizia combinațiilor lucrurilor materiale și adaptarea exactă a necunoscutului la cunoscut depășesc atît de mult rațiunea omenească, încît Socrate socotea că nu cunoaște nimic, în afara ignoranței sale, înțeleptul Solomon susține că toate lucrurile sînt dificile și că vorbirea nu le poate lămuri; iar un altul, inspirat de spiritul divin, spune că înțelepciunea și locașul înțelegerii sînt ascunse privirilor celor ce trăiesc. Astfel stînd lucrurile, așa cum ne-o spune însuși profundul Aristotel în a sa filosofie primă, dacă întîlnim o asemenea dificultate în legătură cu lucrurile cele mai vădite din natură, ca liliecii care încearcă să vadă lumina soarelui, pentru ca dorința care sălășluiește în noi să nu rămînă vană, trebuie, într-adevăr, să ne cunoaștem ignoranța. Dacă atingem pe de-a întregul acest scop, vom atinge docta ignoranță. Chiar omul cel mai zelos nu se poate ridica la un grad superior de înțelepciune, decît fiind foarte doct în

ignoranța însăși care îi este proprie; și sîntem cu atît mai docți, cu cît ne dăm mai bine seama că sîntem ignoranți. Strădaniile mele au tocmai scopul de a scrie cîteva cuvinte despre docta ignoranță.

Cap. II LĂMURIRE PRELIMINARĂ A CELOR CE URMEAZĂ

Înainte de a vorbi despre doctrina maximă, cea a ignoranței, este necesar să studiem însăși natura maximumului. Numesc maximum un lucru față de care nu poate exista un altul mai mare. Dar plenitudinea nu-i revine decît unei singure ființe. Prin urmare, unitatea coincide cu maximitatea și este și entitate; este limpede că unei asemenea unități, care este absolută în toate privințele și fără nici o restricție, fiind deci maximitatea absolută, nimic nu îi este opus. De aceea, maximumul absolut este un lucru unic, care este totul, în care totul este, pentru că el este maximumul. Nimic nefiindu-i opus, cu el coincide, totodată, minimumul; de aceea el se află în tot ce este; și pentru că este absolut, este tot ceea ce poate fi, nu suferă nici o restricție din partea vreunui lucru și impune restricții tuturor lucrurilor. Acest maximum, pe care credința neîntinată a tuturor îl venerează, de asemenea, ca Dumnezeu, va constitui, în prima mea carte asupra rațiunii omenești, obiectul pe care, fără a-l putea înțelege vreodată, mă voi strădui să-l cercetez sub îndrumarea celui care, numai el, sălășluiește într-o lumină de neatins.

În al doilea rînd, maximitatea absolută fiind entitatea absolută, prin care toate sînt ceea ce sînt, de la ea, pe care o numim maximum absolut, provine unitatea universală a ceea ce este și, ca urmare, ea există într-un fel mai contractat ca univers; pentru că unitatea sa s-a contractat într-o pluralitate, fără de care ea nu poate fi. Dar deși, în unitatea sa universală, acest maximum îmbrățișează fiecare lucru, astfel încît tot ceea ce provine din absolut este în el, iar el

este în toate, el nu ar putea avea subzistență în afara pluralității, în care el este, pentru că el nu există fără restricție și nu poate fi liberat de ea. Voi adăuga cîteva observații asupra acestui maximum, adică asupra universului, în cartea a doua.

În al treilea rînd, maximumul va învedera necesitatea unui al treilea fel de considerații. Într-adevăr, deoarece universul nu are subsistență decît într-un fel contractat în pluralitate, vom căuta în înseși lucrurile multiple acel unul maxim în care universul subzistă la gradul maxim și la cea mai înaltă perfecțiune, atît în fapt, cît și în finalitatea sa. Și cum acesta se unește cu absolutul, care este scopul universal, pentru că este ținta cea mai desăvîrșită, ce depășește toate posibilitățile noastre, vom adăuga în legătură cu acest maximum care este în același timp și contractat și absolut și pe care îl numim cu în veci binecuvîntatul nume de Isus, cîteva cuvinte, în măsura în care Isus însuși ne va binecuvînta.

Dar dacă vrem să atingem înțelesul celor ce vom spune, trebuie să ne înălțăm intelectul peste puterea cuvintelor înseși și să nu insistăm asupra însușirilor termenilor, care nu pot fi adaptați în mod propriu la mistere ale cunoașterii atît de mari. Pentru ca cititorul, părăsind lucrurile sensibile, să se ridice cu ușurință la o înțelegere simplă, este necesar să folosim într-un mod transcendent exemplele pe care le voi da; m-am străduit să găsesc această cale, cu nu prea multă pricepere, dar atît de limpede cît mi-a stat în putere, pentru a dezvălui, fără a da înapoi, rădăcina însăși a doctei ignoranțe, evitînd orice neîndemînare a condeiului, deși nu este cu putință să cuprinzi adevărul întocmai.

Cap. III DE CE ADEVĂRUL PRECIS NU POATE FI SESIZAT

Întrucît se înțelege de la sine că nu există proporție de la infinit la finit, este de asemenea deosebit de clar, prin aceasta chiar, că acolo unde se întîlnește ceva și ceva este depășit nu ajungem la maximumul simplu, fiindcă ceea ce depășește și ceea ce este depășit sînt lucruri finite. Dimpotrivă, acest maximum este în mod necesar infinit. Este vădit că orice lucru mi s-ar da, dacă nu este maximumul simplu însuși, mi se va putea da întotdeauna unul mai mare. Și pentru că, după cum vedem, egalitatea comportă grade, astfel încît cutare lucru este mai egal cu acesta decît cu celălalt, din cauza potrivirilor și a diferențelor generice, specifice, de loc, de înrîurire și de timp, față de lucrurile care îi seamănă: este evident că nu pot fi găsite două sau mai multe lucruri asemănătoare și egale în asemenea măsură încît să nu poată exista, în număr infinit, lucruri și mai asemănătoare încă. Oricît de egale ar fi lucrul cu care se măsoară și lucrul măsurat, vom rămîne întotdeauna diferențe.

Așadar, intelectul nostru finit nu poate înțelege cu precizie, pe calea similitudinii, adevărul lucrurilor. Într-adevăr, adevărul nu este susceptibil de mai mult și mai puțin, ci constă din ceva indivizibil, și nu poate fi măsurat cu precizie de ceea ce nu este el însuși adevărat; astfel ceea ce nu este cert, nu poate măsura certul, căci natura acestuia constă în ceva indivizibil. Deci, intelectul care nu este adevărul nu-l sesizează niciodată cu o asemenea precizie, încît să nu poată fi sesizat mai precis de către infinit, el fiind față de adevăr ceea ce este poligonul față de cerc, cu cît va fi mai mare numărul de unghiuri ale poligonului, cu atît acesta va fi mai asemănător cu cercul, dar niciodată nu va putea fi făcut egal cu cercul, chiar dacă se vor multiplica unghiurile la infinit, dacă nu se preschimbă în identitatea cu cercul.

Este clar, deci, că tot ceea ce știm despre adevăr este că știm că este cu neputință să-l sesizăm așa cum este el întocmai, căci adevărul, fiind o necesitate absolută, nu poate fi mai mult sau mai puțin decît este și se înfățișează intelectului nostru ca o posibilitate. Deci quidditatea lucrurilor, care este adevărul a ceea ce ființează, nu poate fi atinsă în puritatea ei și toți filosofii au căutat-o, dar nici unul nu

a găsit-o, așa cum este ea; și cu cît vom fi mai docți în această ignoranță, cu atît ne vom apropia mai mult de adevărul însuși.

Cap. IV MAXIMUMUL ABSOLUT ESTE ÎNȚELES FĂRĂ A PUTEA FI SESIZAT CU EL COINCIDE MINIMUMUL

Maximumul simplu și absolut, care nu poate fi mai mare, este atins de noi fără a putea fi sesizat, deoarece, fiind adevărul infinit, este prea mare pentru a-l putea sesiza. Într-adevăr, neadmițînd, prin însuși natura sa, nici un excedent și nici un exces, el depășește tot ce poate fi conceput de noi; căci toate lucrurile pe care le cunoștem cu ajutorul simțurilor, al rațiunii sau al intelectului diferă atît de mult între ele și unul de celălalt, încît nu există între ele o egalitate precisă. Deci egalitatea maximă, care nu prezintă nici o diversitate și nici o diferență față de nimic, depășește orice intelect; de aceea, maximumul absolut, fiind tot ce poate ființa, este în întregime în act; și, fiind lucrul cel mai mare care poate fi, este, pentru același motiv, și lucrul cel mai mic care poate fi. Ori minimumul este ceea ce nu poate fi mai mic. Și, cum maximumul este un asemenea lucru, este evident că minimumul coincide cu maximumul.

Iar acest lucru devine mai clar, dacă restrîngi maximumul și minimumul la cantitate. Cantitatea maximă este mare la maximum; cantitatea minimă este mică la maximum. Anulează din cantitate maximumul și minimumul, îndepărtînd, în intelect, marele și micul — și vei vedea limpede că maximumul și minimumul coincid; căci într-adevăr maximumul este un superlativ, la fel cum și minimumul este un superlativ. Așadar cantitatea absolută nu este mai degrabă maximă decît minimă, pentru că în ea maximumul și minimumul coincid.

Deci opozițiile nu există decît pentru lucrurile care admit un excedent și un exces și concordă numai cu diferențe; dar ele nu concordă în nici un fel cu maximumul absolut,

pentru că acesta este deasupra oricărei opoziții. Prin urmare, maximumul absolut, fiind în mod absolut toate lucrurile care pot fi și în așa măsură în afara oricărei opoziții, încît minimumul coincide în maximum, el este, în același fel, deasupra oricărei afirmații și negații. Și tot ceea ce poate fi conceput ca avînd existență este și nu este, în aceeași măsură; și tot ceea ce poate fi conceput ca neexistent nu este și este, în aceeași măsură. Dar, în acest caz, cutare lucru este toate lucrurile și toate lucrurile sînt nimic; și ceea ce este maximum este minimum. Într-adevăr, nu este nici o diferență în a zice „Dumnezeu, care este însăși maximitatea absolută, este lumina" și a zice, „Dumnezeu este lumina la maximum, el care este lumina la minimum". Într-adevăr, maximitatea absolută nu ar fi tot posibilul în act, dacă nu ar fi infinită, și nici limita tuturor lucrurilor, dacă ar putea fi limitată de vreunul dintre ele, ceea ce vom lămuri în cele ce urmează, grație lui Dumnezeu însuși.

Or, acest lucru depășește cu totul intelectul nostru, căci el, în principiul său, nu poate îmbina contradicțiile pe calea rațiunii, pentru că noi pășim printre lucruri pe care ni le înfățișează natura însăși; și intelectul nostru, împiedicîndu-se, deoarece se află departe de această forță infinită, nu poate lega împreună contradicții despărțite între ele printr-o depărtare infinită. Deci, în pofida oricărei strădanii a rațiunii, vedem, fără a putea sesiza acest lucru, că maximitatea absolută este infinită, că nimic nu îi este opus și că minimumul coincide cu ea. Dar maximumul și minimumul, astfel cum sînt folosiți în această lucrare, sînt termeni cu o semnificație transcendentă absolută, astfel încît toate lucrurile sînt îmbrățișate în simplitatea lor absolută, deasupra oricărei restricții privind cantitatea masei sau a forței.

Toți învățații noștri cei mai desăvîrșiți sînt de acord în a afirma că lucrurile vizibile sînt într-adevăr imaginile celor invizibile și că creatorul poate fi văzut și cunoscut prin creaturi — ca într-o oglindă și într-o enigmă. Or, faptul că adevărurile spirituale — pe care nu le putem atinge în sine — pot fi cercetate de noi cu ajutorul simbolurilor își are rădăcina în cele spuse mai sus, căci toate lucrurile se află între ele într-un asemenea raport — fără îndoială ascuns pentru noi și incomprehensibil — încît din toate rezultă un univers și toate sînt unul în însuși unul maxim. Și, cu toate că orice imagine pare să se apropie de asemănarea cu modelul, totuși, în afară de imaginea maximă, care este însuși modelul în unitatea naturii, nu există nici o imagine atît de asemănătoare sau egală cu modelul, încît să nu poată exista alta infinit mai asemănătoare și mai egală, lucru pe care îl cunoaștem acum din cele de mai sus.

Or, cînd întreprindem o cercetare cu ajutorul unei imagini este necesar să nu fie nimic îndoielnic în legătură cu imaginea prin ale cărei proporții transumate se cercetează necunoscutul, căci nu există cale spre necunoscut decît prin ceea ce este presupus și prin ceea ce este sigur. Or, toate lucrurile sensibile sînt într-o instabilitate continuă, din cauza posibilității materiale care abundă în ele. Dimpotrivă, dacă folosim imagini mai abstracte decît ele, sau dacă lucrurile sînt înfățișate astfel, încît — fără a fi cu totul lipsite de accesoriile materiale, în lipsa cărora nu ar putea fi imaginate — nu mai sînt cu desăvîrșire supuse fluctuațiilor posibilului, constatăm că anumite imagini sînt foarte solide și sigure pentru noi, așa cum se întîmplă în cazul matematicilor. De aceea, învățații au căutat, cu îndemînare, exemple din matematici pentru a cerceta lucrurile cu ajutorul intelectului și nici unul dintre bărbații cei mai luminați ai antichității

nu au cercetat lucrurile dificile folosind o altă similitudine decît cea oferită de matematici; astfel Boethius, cel mai erudit dintre romani, spunea că nici un om care ar fi cu totul lipsit de pricepere în practicarea matematicilor nu va putea atinge vreodată știința lucrurilor divine.

Oare Pitagora, primul filosof, atît ca nume, cît și în fapt, nu a așezat orice cercetare a adevărului în numere? Or, platonicienii și chiar primii noștri gînditori l-au urmat în așa măsură, încît Augustin și, după el, Boethius afirmau că, fără îndoială, numărul a fost în spiritul creatorului principalul model pentru crearea lucrurilor. Cum ar fi putut Aristotel, care a vrut să se distingă prin combaterea predecesorilor săi, în *Metafizica* sa, să ne facă cunoscută diferența speciilor, dacă nu le-ar fi comparat cu numerele? Și același autor, vrînd să ne împărtășească cele ce știa despre formele naturale și să arate că fiecare este cuprinsă în alta, a trebuit să facă apel la formele matematice și să spună: „așa cum triunghiul se află în tetragon, și inferiorul se află în superior." Trec sub tăcere nenumărate exemple similare cu acesta. Chiar platonicianul Aurelius Augustin, cînd și-a întreprins cercetările asupra cantității sufletului, asupra nemuririi și asupra tuturor celorlate subiecte deosebit de profunde, a apelat la matematici, luîndu-le în ajutor. Această cale pare să-i fi plăcut atît de mult lui Boethius, încît spunea întotdeauna că întreaga doctrină a adevărului este cuprinsă în pluralitate și mărime. Și, pentru a ne rosti părerea pe scurt: oare teoria epicurienilor asupra atomilor și vidului, care îl neagă pe Dumnezeu și respinge orice adevăr, nu a fost nimicită numai prin demonstrația matematică a pitagoreicienilor și peripateticienilor? Fără îndoială, nu se poate ajunge la atomi indivizibili și simpli, acesta fiind principiul propus de Epicur.

Înaintăm deci pe calea celor vechi și spunem, odată cu ei, că, deoarece nu există nici un drum spre adevărurile divine în afara simbolurilor, putem utiliza semnele matematice, datorită absolutei lor certitudini.

Dar, cum din cele spuse mai rezultă că maximumul simplu nu este nici unul din lucrurile pe care le ştim sau le concepem şi deoarece ne propunem să-l cercetăm cu ajutorul simbolurilor, sîntem obligaţi să depăşim simpla similitudine. Într-adevăr, deoarece toate obiectele matematice sînt finite, altfel neputînd fi concepute, este necesar, în primul rînd, cînd dorim, în ascensiunea noastră spre maximumul simplu, să le folosim ca exemple de lucruri finite, să luăm în considerare figurile matematice finite cu măsurile şi proporţiile lor, apoi să transferăm proporţiile înseşi, făcîndu-le să corespundă unor figuri infinite asemenea lor, iar apoi, în al treilea rînd, să transumăm mai profund chiar proporţiile figurilor infinite pînă la maximumul simplu, lipsit cu desăvîrşire de orice figură. În acel moment ignoranţa noastră va sesiza într-un mod de neînţeles simţămîntul exact şi adevărat pe care trebuie să-l avem faţă de profunzimea supremă, noi ce înaintăm, străduindu-ne în plină enigmă.

Deci, acţionînd astfel şi purcezînd sub îndrumarea adevărului maxim, spunem că mulţi bărbaţi sfinţi şi cu minţi strălucite, care s-au îndeletnicit cu figurile, au avut opinii felurite: preacredinciosul Anselm a comparat adevărul maxim cu rectitudinea infinită; îl urmăm şi utilizăm imaginea rectitudinii pe care o figurăm prin linia dreaptă. Alţii, deosebit de învăţaţi, au asemuit Treimea binecuvîntată mai presus de orice cu un triunghi avînd trei unghiuri egale şi drepte, şi cum un asemenea triunghi are în mod necesar, aşa cum vom învedera, laturi infinite, poate fi numit triunghi infinit; îi urmăm şi pe aceşti gînditori. Alţii s-au străduit să figureze unitatea infinită şi au spus că Dumnezeu este un cerc infinit. Dar cei care au luat în considerare existenţa cea mai actuală a lui Dumnezeu au spus că Dumnezeu este asemenea unei sfere infinite. În ce ne priveşte, noi vom arăta că toţi aceşti gînditori au avut o concepţie exactă şi o opinie identică despre maximum.

Spun, deci, că dacă ar exista o linie infinită ea ar fi dreaptă, ar fi triunghi, ar fi cerc şi ar fi sferă; şi, în acelaşi fel, dacă ar exista o sferă infinită, ea ar fi triunghi, cerc şi linie; şi, de asemenea, trebuie să spunem acelaşi lucru despre triunghiul infinit şi despre cercul infinit.

În primul rînd, este limpede că o linie infinită este dreaptă: Diametrul este o linie dreaptă, iar circumferinţa este o linie curbă mai mare decît diametrul; prin urmare, dacă linia curbă este cu atît mai puţin curbă cu cît este cea a unui cerc mai mare, circumferinţa cercului maxim, care nu poate fi mai mare, este curbă la minimum, deci dreaptă la maximum. Astfel, minimumul coincide cu maximumul şi ni se învederează necesitatea ca linia maximă să fie dreaptă la maximum şi curbă la minimum. Şi aici nu poate încăpea nici o îndoială, cînd vedem pe figura alăturată, cum arcul *cd*, al unui cerc mai mare se îndepărtează mai mult de curbitate decît arcul *ef* al unui cerc mai mic, iar acesta se îndepărtează mai mult de curbitate decît arcul *gh* al unui cerc şi mai mic; în consecinţă linia dreaptă *ab* va fi arcul cercului maxim, a acelui cerc care nu poate fi mai mare. Astfel se vede că linia maximă şi infinită este în mod necesar cea mai dreaptă, căreia nu i se opune curbitatea, — şi că, mai mult decît atît, curbitatea este în linia maximă rectitudine; şi acest lucru trebuie dovedit în primul rînd.

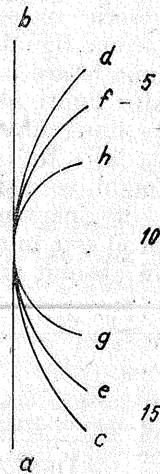


Fig. 1

În al doilea rînd, s-a spus că linia infinită este triunghiul maxim, cerc şi sferă. Iar pentru a învedera acest lucru trebuie să vedem în liniile finite ceea ce este în potenţa liniei finite; şi deoarece ceea ce în

inia finită se află în potență este în linia infinită în act, biectul cercetărilor noastre ne va fi mai limpede.

Iar noi știm, în primul rînd că linia finită în lungime oate fi mai lungă și mai dreaptă, și s-a dovedit mai înainte că linia maximă este cea mai lungă și cea mai dreaptă. În al doilea rînd, dacă linia *ab*, punctul *a* rămînînd nemișcat, se rotește în jurul lui *a* pînă cînd *b* ajunge în *c* se obține un triunghi; iar dacă rotirea continuă pînă cînd *b* revine în poziția sa inițială, se obține un

Fig. 2

erc. Iarăși, dacă *a* rămînînd nemișcat, *b* este rotit pînă cînd junge în punctul opus primei sale poziții, care este *d*, s-a fectuat prin linia *ab* și *ad* o linie continuă și s-a descris un emicerc. Iar dacă, diametrul *bd* rămînînd nemișcat, se lescrie un semicerc, rezultă o sferă; și sfera însăși este ltima figură, existentă pe deplin în act, din cele pe care inia le are în potență, căci sfera nu este potența nici unei lte figuri ulterioare. Dacă deci aceste figuri sînt în potena liniei finite, și dacă linia infinită este în act tot ceea e linia finită este în potență, rezultă că infinitul este triinghi, cerc și sferă. Ceea ce era de demonstrat.

Și, pentru că poate vei voi să vezi mai limpede că infiitul este în act, ceea ce finitul este în potență, te voi face să ii absolut sigur și de acest lucru.

CARTEA A DOUA

Cap. IX DESPRE SUFLETUL SAU FORMA UNIVERSULUI

...Deci acestea trebuie înțelese cu pătrundere, sufletul umii trebuie considerat ca o formă universală, care cuprinde

în ea toate formele care nu există în act decît, într-un mod contractat, în lucruri și care, în orice lucru, este o formă contractată, cum s-a spus mai sus despre univers...

Cap. XII CONDIȚIILE PĂMÎNTULUI

...Ne este acum clar că acest pămînt se mișcă, deși nouă nu ni se pare că o face. Căci noi nu sesizăm mișcarea decît prin comparația cu un punct fix. Dacă cineva nu știe că apa curge, nu zărește malurile și se găsește pe o navă, cum ar înțelege că nava se mișcă? Și, din această cauză, cuiva care se află pe pămînt, pe soare sau pe o altă stea, i se va părea întotdeauna că se află într-un centru imobil și că toate celelalte lucruri se mișcă, fără îndoială acela își va constitui alți poli, alții, dacă ar fi pe soare, și iarăși alții dacă ar fi pe lună, pe Marte și așa mai departe. Deci mașina lumii își are centrul pretutindeni și circumferința nicăieri, pentru că circumferința și centrul ei sînt Dumnezeu care este pretutindeni și nicăieri.

Cap. XIII DESPRE ADMIRABILA ARTĂ DIVINĂ ÎN CREAREA LUMII ȘI A ELEMENTELOR

...Dumnezeu a folosit, în crearea lumii, aritmetica, geometria, muzica precum și astronomia, arte pe care le utilizăm și noi cînd cercetăm proporțiile lucrurilor, ale elementelor și ale mișcărilor. Cu ajutorul aritmeticii, el le-a adunat împreună; cu ajutorul geometriei le-a alcătuit astfel încît au o formă, o stabilitate și o mobilitate, în raport cu condițiile lor; cu ajutorul muzicii, le-a dat astfel de proporții, încît să nu fie mai mult pămînt în pămînt decît apă în apă, decît aer în aer și decît foc în foc, încît nici un element să nu se poată preschimba pe de-a întregul în altul. Din aceasta rezultă că mașina lumii nu poate pieri. Și, dacă o

arte a unui obiect se poate preschimba în altul, totuşi iciodată întregul aer, oricît de mult ar fi amestecat cu apă, u poate fi preschimbat în apă, pentru că aerul înconjură-or împiedică acest lucru, astfel încît va exista întotdeauna n amestec de elemente. De aceea, Dumnezeu a făcut ca nele elemente să se preschimbe mutual. Şi cînd acest lucru e face cu întîrziere, ceva se naşte din acordul elementelor, n vederea a ceea ce se poate naşte, şi durează atît cît durează acordul acestora, iar cînd acest acord se rupe, se desface se dizolvă şi ceea ce s-a produs...

CARTEA A TREIA

Cap. I MAXIMUMUL RESTRÎNS LA ACESTA SAU LA ACELA, CARE NU POATE FI MAI MARE, NU POATE EXISTA FĂRĂ UN ABSOLUT

...Principiile de individualizare nu pot fi întîlnite într-un ndivid, şi nici în oricare altul, într-o proporţie atît de armo-ioasă, încît acesta să fie unul din el însuşi şi desăvîrşit în elul în care îi stă în putinţă. Fără îndoială, în oricare specie, e exemplu în specia umană, se pot găsi, la un moment at, unii înzestraţi cu mai multă perfecţiune şi mai eminenţi ecît alţii, astfel Solomon este neîntrecut în înţelepciune, bsalon în frumuseţe, Samson în putere, iar cei care i-au epăşit pe alţii prin mintea lor s-au învrednicit de mai multă nstire decît aceştia din urmă; totuşi diversitatea părerilor, atorată diversităţii religiilor sectelor şi ţărilor, are ca urmare iversitatea judecăţilor comparative, ceea ce unul găseşte rednic de laudă este blamabil după altul; şi oamenii fiin-u-ne necunoscuţi din cauză că sînt răspîndiţi în lume, nu im care este cel mai eminent dintre ei, cu atît mai mult cu t nu putem cunoaşte perfect nici măcar pe unul dintre toţi.

Şi Dumnezeu însuşi a făcut să fie aşa, pentru ca fiecare să fie mulţumit de sine însuşi — deşi îi admiră pe alţii — şi în propria sa patrie, pentru ca solul natal să-i pară mai dulce, şi obiceiurile şi limba sa etc; spre a exista unitatea şi pacea fără ură, în cea mai mare măsură cu putinţă, ea neputînd fiinţa decît pentru cei ce domnesc cu cel ce este pacea noastră, dincolo de tot ceea ce simţim noi.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

NICOLAUS CUSANUS

Bett, N., *Nicholas of Cusa*, London, 1932.

Cassirer, Ernst, *Individuum und Kosmos ind er Philosophie der Renaissance*. Leipzig und Berlin, 1927 (Trad. engleză de Mario Domandi: *The individual ant the Cosmos in Renaissance Philosophy*, Oxford, 1963).

Gandillac, M. de, *La Philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, 1941.

Gilson, É., *Les Métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris, 1952.

Jaspers, Karl, *Nikolaus Cusanus*, München, 1964.

Mennicken, P., *Nikolaus von Kues*, 1950.

Negulescu, P. P., *Nicolaus Cusanus*, Soc. Română de Filosofie, Bucureşti, 1937.

Rotta, P., *Nicolo Cusano*, Milano, 1942.

Santinello, G., *Il pensiero di Nicolo Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padua, 1958.

Sigmund, P. E., *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*, Cambridge (Mass.), 1963.

Varano, Francesco Saverio, *Il pensiero filosofico di Nicolo da Cusa*, 1925.

ANEXĂ

CÎTEVA CONCEPTE ÎNTÎLNITE MAI FRECVENT ÎN SCRIERILE FILOSOFICE ALE EVULUI MEDIU

ENTITATE *(ens, ὄν)*. Existent, esență, lucru. În scolastică, Dumnezeu este definit ca fiind *ens realissimum* (entitatea înzestrată cu realitatea maximă).

ESENȚĂ *(essentia, οὐσία)*. În filosofia antică domnește o anumită ipostaziere a esenței. Astfel, la Platon, esența genului devine idee — adică esență independentă, în afara lucrurilor. Aristotel înțelege prin esență atît esența individuală, cît și, mai ales, principiul de existență imaterial, etern, al lucrurilor. Potrivit opiniei scolasticilor lucrurile sînt constituite din esență și existență. În concepția lor esența și existența coincid numai în ființa, respectiv ființarea, divinității; în cazul lucrurilor finite, existența este adăugată esenței numai ca o împlinire.

EXISTENȚĂ *(existentia, esse, εἶναι)*. În filosofia antică, precum și în cea medievală, existența este concepută ca fiind cel mai general conținut al gîndirii, fiind totodată și cel mai general conținut al lumii. După Platon, ca și după Aristotel, inexistentul nu poate fi gîndit, el pur și simplu nu este. În concepția lui Aristotel, existența se referă la toate categoriile ca fiind predicatul cel mai general, dar nu constituie un concept al genului, deoarece nu are specii. După Augustin, existența este un *modus essendi* (mod de ființare), dar cu adevărat existent este numai ceea ce nu este supus schimbării, Dumnezeu. Scolasticii deosebesc *esse per essentiam* (existența prin esență),

care este existenţa divină, de *esse participatum* (existenţa prin participare), precum şi existenţa ca esenţă, de existenţa actuală, ca existenţă realizată. După Avicenna, *esse omnium fieri est* (existenţa tuturor lucrurilor este devenire). După Albert cel Mare, *esse continuus fluxus est ab ente primo in omne, quod ab alio esse non habet* (Existenţa este fluxul continuu din prima entitate în tot ceea ce este cauzat sau creat). Toma din Aquino observă că *esse dicitur tripliciter: uno modo dicitur esse ipse quidditas vel natura rei . . . ; alio modo dicitur esse ipse actus essentiae . . ; tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus secundum quod est dicitur copula* (existenţă se spune în trei feluri: în primul fel se spune existenţă quiddităţii înseşi sau naturii lucrului . . . ; în alt fel, se spune existenţă actului de a fi al esenţei . . . ; în al treilea fel, se spune existenţă celei ce semnifică adevărul alcătuirii propoziţiilor, potrivit căruia *este* îndeplineşte funcţia de copulă). Duns Scotus spune: *Ens este duplex, scil. naturae et rationis. Ens autem naturae, in quantum tale, est cuius esse non dependet de anima* (existenţa este dublă, adică prin natură şi prin raţiune. Dar existenţa prin natură, ca atare, este cea care nu depinde de suflet).

FORMA *(forma, εἶδος, μορφή)* şi materie, conţinut sînt concepute corelate. Forma unui obiect este ceea ce răspunde la întrebarea *cum?* spre deosebire de întrebarea *ce?* referitoare la determinarea specifică a acestuia. Platon denumeşte forme *ideile*, ca prototipuri ale lucrurilor. La Aristotel, *forma* este unul dintre principii, adică un factor al fiinţării, şi anume generalul, tipicul, conceptul (λόγος), cea dintîi esenţă. La Augustin întîlnim *forma* în sens de *specie*. În scolastică, *forma* este principiul care dă lucrurilor caracterul lor propriu: *forma est, quod ens est id, quod est* (forma este ceea ce face ca un lucru să fie ceea ce este). După Averroes *forma* este *actus et quidditas rei* (actul şi quidditatea lucrului). Pentru el, formele sînt conţinute ca germeni în materie. La Albert cel Mare, formele nu sînt în act, ci în potenţă, în materie. Ele determină existenţa lucrurilor sub aspectul

speciei lor. La Toma din Aquino forma este *actus, per quam res actu existunt* (actul prin care lucrurile există în act); *forma dat materiae esse simpliciter* (forma dă materiei existenţa pur şi simplu). Şi la Nicolaus Cusanus se întîlneşte afirmaţia *forma dat esse rei* (forma dă existenţă lucrului).

HECCEITATE *(haecceitas)* — substantivarea cuvîntului latin *haec:* (aceasta). Termen obişnuit la scotişti, (exprimînd singularitatea, esenţa individuală, ceea ce individualizează (τόδε τι la Aristotel), ceea ce revine *formaliter* membrului speciei (de exemplu „socratitatea").

IMPETUS. Un moment al forţei.

IN ACTU (în act). Ceea ce este actual, adică realizat, spre deosebire de ceea ce există numai *in potentia* (în potenţă), cu alte cuvinte ca simplă posibilitate. Termenii echivalenţi în filosofia modernă sînt: real — posibil; realitate—posibilitate.

IN POTENTIA (în potenţă). V. *in actu.*

INDIVIDUAŢIE. Particularizarea generalului — a existenţei, esenţei — în indivizi. *Principiul individuaţiei* este temeiul existenţei fiinţelor singulare sau specificităţilor, în virtutea căruia se constituie şi se explică fiinţarea existenţelor singulare, a individualităţilor. După Aristotel individuaţia se bazează pe legătura dintre „formă" şi „material". Toma din Aquino consideră drept principiu al individuaţiei *materia signata vel individualis* (materia structurată de o formă sau individuală). După Duns Scotus individuaţia este hecceitatea care completează quiditatea. În concepţia lui W. Occam numai individualul există în realitate: *omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis* (orice lucru pozitiv [existent] în afara sufletului este, prin chiar acest fapt, singular). Aceeaşi opinie este împărtăşită şi de Nicolaus Cusanus.

INTELECT *(intellectus)*. Putere de gîndire. Platon deosebeşte riguros funcţia intelectului de percepţia senzorială. Aristotel pune bazele doctrinei dublului intelect: *intelectul pasiv*, care primeşte formele şi este unitatea aptitudinilor raţiunii, şi *intelectul activ*,

care este realizarea actuală a acestora, adică puterea de gîndire care actualizează cugetările aflate în stare potențială în intelectul pasiv. În scolastică se întîlnesc expresiile: *intellectus agens* sau *activus* (intelectul care acționează sau activ), *separatus* (separat), *possibilis* (posibil), *receptus* (primit), *acquisitus* (cîștigat), *infusus* (infuzat), *appetitivus* (apetitiv), *materialis* (material), *habitualis* (habitual), *actualis* (actual) etc. La Scotus Eriugena se întîlnește expresia *intellectus purus* (intelectul pur). *Intellectus* sau *intelligentia*, ca o capacitate a sesizării interioare a adevărului și esenței, se diferențiază de *ratio* (rațiune) care conchide discursiv. După Averroes, există în toate ființele numai un singur intelect activ (divin): *unum in omnibus hominis* (unul în toți oamenii). După Albert cel Mare, intelectul activ nu este *virtus corporea* (putere corporală), ci *virtus separata* (putere separată), ca parte a spiritului omenesc. Toma din Aquino înțelege prin intelect puterea de cunoaștere. Intelectul sesizează, după Toma, *universalium et non singulorum* (universalul și nu singularul). Intelectul activ este la Toma *operativus* sau *practicus*, *contemplativus* sau *speculativus* sau *theoreticus*. După Duns Scotus datele sensoriale sînt *ocazii* pentru cunoștințele conceptuale ale intelectului. După Roger Bacon intelectul activ este identificat cu logosul, nefiind o parte a sufletului. După Nicolaus Cusanus intelectul *(intelligentia)* este cea mai înaltă putere a spiritului, care pătrunde pînă la adevărurile suprasensoriale și pînă la unitatea contrariilor.

MATERIE *(materia, ὕλη)* este corelatul formei, ceea ce este susceptibil de a fi format, structurabilul. Platon compară materia cu materialul meșteșugarului. Pentru el, materia este ceva relativ inexistent, fără structură, mama lucrurilor perceptibile, lipsită de calități, un receptacol pentru formă, ceva care preia totul, un fel de spațiu în care se produc lucrurile. La Aristotel materia este unul din principii. Ea este posibilitatea — potența — a orice, nedeterminatul, de care are nevoie forma pentru a ajunge la existență concretă. Ea este substratul lucrurilor, acel ceva din care ceva devine. La Augustin, materia conține posibilitatea tuturor lucrurilor, nu este niciodată lipsită complet de formă, deși din punct de vedere logic precede forma, ca temei al lucrurilor. Scolastica definește materia ca potență a unei formări: *quod est in potentia*. Pentru scolastici *materia primă* este substratul cel mai general, iar *materia secundă* substratul ajuns să fie format și susceptibil de formare în continuare. La Albert cel Mare, materia este *primum subiectum eius quod est* (primul subiect a ceea ce este). Ea este însetată de formă: *materia appetit formam*. După Toma din Aquino, materia este potență pură, *id quod est in potentia* (ceea ce este în potență). După Toma, există o materie primă, o materie sensibilă și una inteligibilă, o materie compusă și una simplă, o materie corporală și una spirituală etc. *Materia signata* este materia structurată de o formă. Ea este *principium individuationis* (principiul individuației). Duns Scotus atribuie tuturor lucrurilor finite o materie reală — chiar fără formă — ca *subiectum omnis receptionis* (subiect al tuturor receptărilor). Nicolaus Cusanus definește materia drept *posse fieri* — posibilitatea de a deveni.

PLEROMA (πλήρωμα) înseamnă, la gnosticul Valentin, domeniul plenitudinii-divin spirituale, al vivacității, lumea existenței pătrunse de putere, în opoziție cu *kenoma* (χένομα), golul material.

QUIDDITATE *(quidditas*, de la cuvîntul latin *quid* — ce; la Aristotel τί ἐστιν, τὸ τῖ ἦν εἶναι — ce este, ce-ul*)*. Forma, substanța — esența unui lucru *(quid est res* — ce este lucrul*)*. În scolastică, expresia este folosită pentru a desemna forma care, unindu-se cu materia, o determină substanțial. În românește această expresie ar putea fi tradusă: ce-itate.

QUODLIBETALES (de la latin. *quod libet:* după plac). Numele dat în scolastică scrierilor în care se expun diverse probleme, sub formă de întrebări și răspunsuri.

RAȚIUNE *(intellectus, ratio.* νοῦς, λόγος, διάνοια). Filosofia antică nu cunoaște încă o separare riguroasă între rațiune și intelect. Platon înțelege prin rațiune gîndirea pură care are ca obiect ideea. Aristotel deosebește rațiunea pasivă și rațiunea activă,

deosebeşte de suflet spiritul ca principiu raţional în om, numai spiritul fiind nemuritor. Potrivit opiniei gnosticilor, raţiunea este un mijloc pentru cunoaşterea suprasensibilului. După Tertulian, orice existenţă în Dumnezeu este raţională. La Augustin *ratio* (raţiunea) şi *intellectus* (intelectul) sînt deosebite numai în felul în care se deosebeşte o capacitate de realitate. În filosofia medievală se înţelege prin intelect, de cele mai multe ori, sesizarea unitar-spirituală asupra sensorialului. Astfel, la Scotus Eriugena, sufletul recunoaşte divinitatea intuitiv, prin intelect (νοῦς). Avicenna deosebeşte intelectul activ (raţiunea practică) de intelectul contemplativ (raţiunea teoretică). După Averroes, există în toţi oamenii o raţiune unitară. Albert cel Mare defineşte în mai multe locuri *ratio* (raţiunea) ca fiind capacitatea de a acţiona raţional. Toma din Aquino subliniază că raţiunea şi intelectul nu sînt *diversae potentiae* — puteri diferite. Nicolaus Cusanus defineşte raţiunea drept cea mai înaltă putere a spiritului, care pune capăt contradicţiilor pe care intelectul nu le poate depăşi.

SINTEREZA (συντήρησις, συδήρησις). Denumirea scolastică pentru conştiinţa primară a legii morale cu care este înzestrat omul (ca o *scintilla conscientiae* — scînteia conştiinţei).

SPIRIT *(animus, mens, spiritus,* νοῦς*)*. După Platon, există un spirit al lumii; există o putere spirituală. Partea raţională, spirituală, a sufletului este cea mai înaltă parte a acestuia. După Aristotel, este cea mai înaltă putere a sufletului, care îi aparţine numai omului. Spiritul este însăşi puterea de a gîndi. El se află în suflet, este ceva divin, dar vine „din afară". Este forma formelor, cel mai preţios lucru. Stoicii vorbesc şi ei despre un „suflet al lumii", a cărui revărsare este spiritul uman. După neopitagoricieni, spiritul este unitatea ideilor. În concepţia lui Plotin spiritul este o esenţă de sine stătătoare, simplă, spre deosebire de suflet, care este compus. El este o emanaţie a *Unului*. — Tatian, Origene deosebesc spiritul de suflet. Tertulian defineşte spiritul drept o materie fină. Augustin afirmă că spiritul este *quaedam vis animae mente inferior, in qua imagines rerum imprimuntur* (acea putere a sufletului, inferioară minţii, în care se întipăresc imaginile lucrurilor). După el, spiritul este sufletul raţional. Scolasticii înţeleg prin spirit o substanţă imaterială, simplă, raţională. Toma din Aquino înţelege prin spirit puterea de gîndire, pentru el spiritul este *ipse intellectus examinans res* (însăşi intelectul care examinează lucrurile). Meister Eckhart şi alţii deosebesc spiritul de suflet.

SUBSTANŢA *(substantia,* ὑποκείμενον, ὑπόστασις, οὐσία*)*. Ceea ce se află dedesubt, — *sub-stantia* —, la baza proprietăţilor schimbătoare şi a modificărilor, purtătorul permanent al notelor obiectuale, totodată *esenţă*. *Ideile* lui Platon au o natură substanţială, sînt esenţe autonome, nesupuse devenirii. La Aristotel, substanţa este categoria superioară, orice *subiect* despre care se poate afirma ceva, dar care el însuşi nu poate fi predicat. Scolasticii caracterizează substanţele ca existînd prin sine şi în sine. După Scotus Eriugena, substanţa se află întreagă şi nedivizată în speciile lucrurilor. După Albert cel Mare, substanţa este definită ca *per se ens, et quod est causa occasio omnibus subsistendi in ipso* (existentul prin sine şi care este cauză, ocazie, pentru tot ce subsită în el). Toma din Aquino defineşte substanţa ca fiind *res cui convenit non esse in subiecto* (lucrul căruia i se potriveşte să nu fie în subiect [adică în substanţă]). Ea este *fundamentum et basis omnium aliorum entium* (fundamentul şi baza tuturor celorlalte entităţi). La Toma, *substantia* înseamnă şi esenţă. Există substanţe prime — lucrul individual — şi substanţe secunde. După W. Occam, substanţele secunde sînt simple nume. La Duns Scotus se întîlneşte propoziţia scolastică *substantia est prior naturaliter omni accidente* (substanţa este în mod natural anterioară oricărui accident).

SUFLET *(anima,* ψυχή*)*. În concepţia lui Platon, omul este alcătuit din suflet şi corp, sufletul fiind principiul vital. După Aristotel sufletul este acel ceva care face ca trupul să fie viu, posibilitatea întotdeauna prezentă a funcţiilor vitale ale corpului, realizarea funcţională a unui corp organic. Sufletul este pentru el forma, energia, actualitatea organismului care se dezvoltă

și se desăvîrșește, se alcătuiește spiritual-teleologic pe sine însuși. El nu este ceva separat de organismul viu, deoarece este puterea psihică a acestuia. În concepția lui Tertulian sufletul este o materie fină, un spirit divin slăbit, înzestrat cu organe. Și Arnobius concepe sufletul ca fiind material. După Origene sufletul este un spirit vital. Augustin concepe sufletul ca o substanță imaterială, spirituală, unitară, răspîndită în întregul corp, structurîndu-l. Sufletul este sesizat în experiența internă ca subiect al activității psihice. După Albert cel Mare, sufletul este o substanță incorporală, care rămîne separată de corp după moarte. Toma din Aquino spune: *anima . . . impossibile ipsam esse corpus, sed corporis actum* (sufletul ... nu poate fi el însuși corp, ci este actul corpului). De asemenea, Toma afirmă: . . . *cum anima sit forma per se subsistens, expers omnis contrarietatis, non est corruptibilis per se nec per accidens* (cum sufletul este formă subsistentă prin sine, lipsită de orice contrarietate, nu este coruptibil nici prin sine, nici prin accident). Sufletul este *forma sive substantia simplex* (o formă sau o substanță simplă). După Toma, sufletul este întreg în corp și între corp și suflet există o unire naturală. După Duns Scotus, sufletul este o formă esențială a omului, pe lîngă *forma corporeitatis* (forma corporalității). Corpul și sufletul se comportă reciproc ca materia și forma unei ființe. În concepția lui Scotus, sufletul este întreg în totalitatea corpului și în fiecare parte a acestuia. Și W. Occam definește sufletul ca fiind în parte formă. Pentru el sufletul intelectiv este o substanță separabilă. După Siger de Brabant, toți oamenii nu au decît un singur suflet intelectiv. Meister Eckhart afirmă că sufletul este o esență simplă, o formă a corpului. Pentru Nicolaus Cusanus, sufletul este o esență spirituală, întreg în fiecare parte a corpului.

SUMMA. Nume dat în scolastică compendiilor de teologie și filosofie; confruntare a tezelor celor mai importanți doctrinari ai bisericii. Summiști: autorii summelor.

TELEOLOGIE (τέλειος, λόγος). Doctrină a scopului. Conform concepțiilor teleologice despre lume, în lume există cauze finale, finalitate, acțiuni care se efectuează în vederea unui scop final.

UNIVERSALII *(universalia)*. Denumire dată în filosofia scolastică conceptelor generale, conceptelor genurilor și speciilor. *Cearta universaliilor*, care s-a purtat în cursul întregului ev mediu, are ca obiect întrebarea ce valoare au conceptele generale: obiectivă (realismul), de tipul *universalia ante rem* (universaliile există înaintea lucrurilor) sau *universalia in re* (universaliile există în lucruri); subiectivă — *universalia post rem* (universaliile există numai după lucruri), ca în cazul terminismului și anume ca simple concepte (conceptualismul) sau ca simple nume ori cuvinte (nominalismul, sermonismul).

INDICE DE NUME

CUPRINSUL